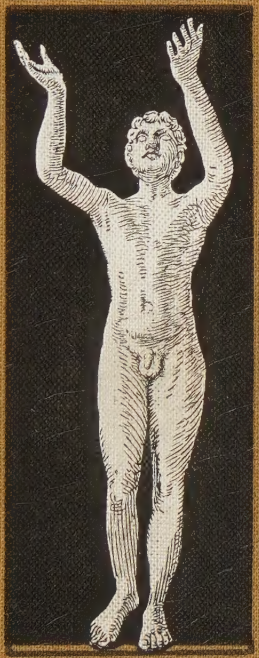
DIE KLASSIKER DER RELIGION

HERAUSGEGEBEN VON

LIC. THEOL. GUSTAV PFANNMÜLLER



DER KATHOLISCHE MODERNISMUS

VON

PROFESSOR DR. JOSEPH SCHNITZER.

BERLIN-SCHÖNEBERG
PROTESTANTISCHER SCHRIFTENVERTRIEB G.M.B.H.

Class 230.06 R Book Sch 59 h2

General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

EX LIBRIS
Leicester Crosby Lewis, S.T.D.
G. T. S. 1912
VICAR OF ST. LUKE'S CHAPEL
TRINITY PARISH, NEW YORK
1945-1949

Leicester C. Lewis.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/catholicmodernis0000drjo

Die Klassiker der Religion

Herausgegeben von

Gustav Pfannmüller

Lic. theol.

Dritter Band:

Der katholische Modernismus

von

Professor Dr. Joseph Schnitzer

Preis: broschiert M. 1.50
gebunden „ 2.—

1912
Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg

Der katholische Modernismus

von

Professor Dr. Joseph Schnitzer

1912
Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg

230.06R
Sch 59k

114410

Inhaltsverzeichnis.

I. **Wesen und Geschichte des Modernismus** . . 1— 23

II. **Religiöse Stimmen aus dem Lager des katholischen Modernismus** . . . . . 24—196

A. **Deutschland** . . . . . 24— 64
I. Hermann Schell . . . . . 24— 38
II. F. X. Kraus . . . . . 38— 42
III. Albert Ehrhard . . . . . 42— 54
IV. Jos. Müller . . . . . 54— 60
V. Hugo Koch . . . . . 60— 64

B. **Frankreich** . . . . . 65—114
I. Alfred Loisy . . . . . 65— 77
II. Antwort französischer Katholiken a. d. Papst 78— 81
III. L. Laberthonnière . . . . . 81— 93
IV. E. Le Roy . . . . . 94—101
V. Erzbischof Mignot v. Albi . . . . . 101—111
VI. Generalvikar Birot v. Albi . . . . . 112—114

C. **Italien** . . . . . 114—151
I. Romolo Murri . . . . . 114—126
II. J. Semeria . . . . . 126—131
III. H. Fracassini . . . . . 131—135
IV. Programm der italienischen Modernisten . . 135—143
V. A. Fogazzaro . . . . . 143—151

D. **England** . . . . . 151—196
G. Tyrrell . . . . . 151—196

III. **Bemerkungen und Literaturnachweise** . . . 197—206

Alphabetisches Personen- und Sachregister.

I.

Wesen und Geschichte des Modernismus.

Wie? — so werden sich wohl manche Leser verwundert fragen — die Modernisten unter den Klassikern der Religion? Was haben sie denn hier zu suchen? Nehmen sie sich da nicht aus wie Saul unter den Propheten?

Diese Frage wäre begründet, wenn Pius X. mit der Beschuldigung im Rechte wäre, die Wege des Modernismus führten alle zum Atheismus und zur Vernichtung jeglicher Religion. Der Protestantismus, so behauptet der Papst [1]), sei der erste Schritt gewesen; es folgte der Modernismus, das Ende sei der Atheismus. Und die gleiche Anklage kann man auch sonst wiederholen hören; ist es nicht der Atheismus, so muß es der Pantheismus und der Monismus sein, von dem der Modernismus ausgeht, oder zu dem er führt. Es mag wohl auch sein, daß hier und dort ein Modernist zum Monisten, wenn nicht zum erklärten Ungläubigen geworden ist. So unzertrennlich sind eben kraft der Eigenart der katholischen Erziehung Dogma und Christentum, ja Dogma und Religion nach der Auffassung so vieler Katholiken und sogar Priester mit einander verwachsen, daß sie,

sobald sie auch nur im Glauben an das eine oder andere Glied des kirchlichen Lehrsystems irre werden, mit dem einen Dogma auch alle übrigen Kirchenlehren, das ganze Christentum und alle Religion noch dazu über Bord werfen. So erklärt es sich, daß der Modernismus vielfach nur als eine Abart des Unglaubens gilt, obschon nicht zu verhehlen ist, daß es auch im Lager der Orthodoxie und zwar bis hinauf in die höchsten Reihen der Hierarchie Zweifler gibt, und daß, wenn ein katholischer Theologe offen ins Lager der Ungläubigen überschwenkt, der Modernismus hieran selbst dann nicht immer die wahre Schuld trägt, wenn er, wie es nicht selten geschieht, als willkommener Deckmantel für ganz andere Beweggründe dienen muß. Tatsächlich verfolgt der Modernismus weder kirchen- noch gar religionsfeindliche Tendenzen. Nicht auf Befehdung und Zerstörung, sondern im Gegenteil auf Verinnerlichung, Vertiefung und Verchristlichung des Christentums, des Katholizismus und der Kirche hat er es abgesehen.

Freilich, — wenn das Kirchentum, so wie es sich gegenwärtig unter dem Druck der mittelalterlichen und nachreformatorischen jesuitischen Entwicklung gestaltet hat; wenn der vatikanische Kurialismus; wenn der Katholizismus des Jesuitengenerals und des Ultramontanismus d e r Katholizismus schlechthin ist, — dann allerdings ist der Modernismus nicht bloß unkatholisch und unkirchlich, sondern antikatholisch und kirchenfeindlich im höchsten Maße. Aber das eben macht die unerschütterliche Überzeugung des Modernismus aus, daß der Katholizismus eines Gregor VII., Innozenz III., Bonifaz VIII., Pius V. so wenig wie der eines Pius IX. und Pius X. das letzte Wort des Katholizismus an die Menschheit darstellt. Blutet uns denn nicht allen das Herz, wenn wir, in den Annalen der Kirche blätternd, all die schauerlichen Verirrungen und grauenhaften Greuel und Schandtaten gewahren, die von den Dienern der Religion der „Liebe“ und der „Wahrheit“ in deren Namen immer

wieder begangen wurden? Ist das die Kirche? so fragen wir uns unwillkürlich, die Augen voll Tränen. Ist das die Kirche, die wir dem Herzen Jesu entsprungen wähnten, jene Kirche, welche die Apostel verkündet, die Märtyrer mit ihrem Blute getränkt haben? Ist der Verfall nicht auch heute noch hoffnungslos, und ist es nicht besser, sich eine neue religiöse Heimat zu suchen? Dann aber tröstet Gott das zaghafte Herz mit der überwältigenden Überzeugung: Nein, das ist noch nicht die Kirche, — das ist nur das, was man aus der Kirche gemacht hat[2]). Und aus dieser Überzeugung schöpft der Modernist den Mut, Hand mit anzulegen, nicht etwa an den Bau einer neuen Kirche und an die Zerstörung der alten, wohl aber an ihre Verjüngung und Erneuerung, an ihre Reinigung vom Schutt der Jahrtausende, an ihre Läuterung vom Wuste erstickenden Menschenwerkes, an die Auffrischung ihrer ursprünglichen bezaubernden Schönheit. Das ist es, was der Modernismus erstrebt: Vorwärts und aufwärts vom Romanismus zum Katholizismus, vom ultramontanen Antichristentum zum Christentum Christi, — allerdings nicht zum apokalyptischen Christentum der palästinensischen Juden, wohl aber zum Christentum, das aus dem Herzen Jesu in der Sprache unserer Zeit und Heimat zu uns spricht, und dessen alles beherrschender Grundakkord nicht Glaube, nicht Kirche und nicht Papsttum lautet, sondern Liebe, Liebe, Liebe!

Somit ist der Modernismus kein Lehrsystem; er geht nicht darauf aus, die alten Dogmen durch neue zu vermehren oder zu ersetzen. Obschon das Bild, das die Enzyklika „Pascendi" von ihm entwarf, von seinen Gegnern und allen, die ihn nicht kannten, als wohlgelungen bezeichnet wurde, so waren sich doch gerade die Beteiligten selbst, um deren Anschauungen es sich handelte, darin einig, daß es ein Zerrbild war, in dem sie sich nicht erkannten. Der Modernismus ist weder Kantianismus, noch Immanentismus, noch Agnostizismus, noch Loisysmus. Er stellt überhaupt kein in sich ab-

geschlossenes Lehrgebäude dar, verehrt keine neuen Apostel, Evangelisten und Kirchenlehrer und noch viel weniger neue Päpste und Päpstlein. Seine Wortführer und Anhänger bilden unter sich weder eine neue Sekte, noch eine kirchliche Geheimverschwörung; sie sind unter sich nicht solidarisch, jeder trägt die Verantwortung nur für sich selbst. Was sie eint, zusammenführt und zusammenhält, das ist lediglich das moralische Band gemeinsamer religiöser Orientierung und wissenschaftlich-theologischer Arbeitsweise, — das freudige Bekenntnis zu den modernen Kulturidealen, die entschlossene Anwendung der historisch-kritischen Methode auf das ganze Bereich der biblischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen Forschung, die scharfe Scheidung zwischen Religion und Theologie, Kirche und Hierarchie, die strenge Wahrung voller persönlicher Freiheit in religiösen Dingen, und daher die entschiedene Bekämpfung alles dessen, was den Ultramontanismus charakterisiert: Diktatur und Zwang auf religiös-kirchlichem Gebiet und Mißbrauch der Religion zu materiell-politischen Zwecken.

Obschon es das Wesen des Modernismus verkümmern hieße, wenn man ihn einseitig als Anti-Ultramontanismus bestimmen wollte, so ist doch nicht zu verkennen, daß ihm allerdings eine starke anti-ultramontane Seite eignet, die sich aus den Zeitverhältnissen, aus denen er geboren ward, unschwer erklärt. In ihm kam die notwendige Reaktion zum Ausbruch, die sich im Schoße der katholischen Welt wider den ultramontanen Druck angehäuft hatte, der sich unter Pius IX. zu einer unerhörten Stärke gesteigert hatte. In der Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariens, in der Verdammung der Gewissens-, Glaubens-, Lehr- und Forschungsfreiheit, wie aller liberalen und fortschrittlichen Gedanken durch den Syllabus, zuletzt noch in der Proklamierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, schien der Ultramontanismus, der sich unter der Nachwirkung des allgemeinen Entsetzens über die Greuel der

französischen Revolution und dank der kurzsichtigen Verblendung der deutschen Regierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer machtvoller entfaltet hatte, zu endgültigem Triumphe gelangt zu sein und seinen alten unversöhnlichen Todfeind, den Liberalismus, ein für allemal überwunden zu haben. Gleichwohl traten die vielfach prophezeiten und gefürchteten üblen Folgen dieser ultramontanen Maßregel nicht sofort ein. Vielmehr erfolgte mit dem Tode Pius IX. ein freudig begrüßter Umschwung; wie von einem schweren Alpdruck erlöst, atmete die katholische, nichtultramontane Welt bei der Thronbesteigung Leo XIII. erleichtert auf [3]). Nicht, als ob der neue Papst als offener Anhänger der liberalen Ideen hätte gelten dürfen. Von den Jesuiten erzogen, eine weltlich-politisch gerichtete, herrschsüchtige, dem Skeptizismus zuneigende Natur, durfte er gewissermaßen sogar als Vater des Syllabus angesehen werden [4]), der von Gewissens-, Glaubens- und Lehrfreiheit so wenig wissen wollte, wie sein Vorgänger. Allein so fest im Grunde auch er auf dem ultramontanen Boden des römischen Kurialismus stand und stehen mußte, so überwog doch in ihm der welterfahrene, kluge Politiker den starren Dogmatiker. Hatte Pius IX. die Wissenschaft, wo er nur konnte, brüskiert, so gefiel sich Leo XIII. in der dankbaren Rolle eines warmherzigen Gönners und Förderers der Künste und Wissenschaften. Er öffnete den Gelehrten die bisher ängstlich verschlossenen Pforten des vatikanischen Archivs und erwarb sich schon hierdurch berechtigten Anspruch auf ihren dauernden Dank. Vertrauensvoll jubelte ihm namentlich die junge Theologenschar zu [5]). Man hielt die Zeit Pius IX. abgetan für immer. Nach einer allzu langen Periode des Bangens und der Nacht schien es endlich Tag geworden zu sein. Es war, als sei ein neuer Geistesfrühling für die katholische Welt angebrochen; überall begann es verheißungsvoll zu keimen und zu sprießen [6]).

Der erste Anlauf zum Umschwung ward in Amerika genommen. Hier hatte der Deutschamerikaner P. Isaak Thomas Hecker[7]), Stifter einer neuen Kongregation von Missionspriestern, der Paulisten, eine viel intensivere Pflege der aktiven Tugenden des Freiheitssinnes, der Tatkraft, der geistigen Selbständigkeit und der persönlichen Initiative zur Arbeit am Heile der Seelen empfohlen, hinter welcher die mehr passiven Tugenden des Gehorsams, der Demut und Unterwürfigkeit ebenso zurückstehen müßten, wie die alten Orden mit ihrer unfruchtbaren Beschaulichkeit und ihren ewigen Gelübden hinter den neuen, schlagfertigen und unternehmungslustigen Kongregationen mit ihren nur zeitweiligen Gelübden. Zugleich war P. Hecker der Ansicht, die lateinischen Nationen hafteten mehr an den äußeren Einrichtungen, während die germanischen Völker die inneren Kräfte bevorzugten. Die lateinische Rasse habe mit dem vatikanischen Konzil ihr Werk zu glorreichem Abschluß gebracht, so daß ein Streit um die Autorität der Kirche fortan nicht mehr leicht möglich sei; nun sei die Zeit gekommen, daß die germanische Rasse in den Vordergrund trete und ihre Anlagen zur Entfaltung des inneren Lebens in der Kirche aufbiete. Diese Ideen weckten in Amerika begeisterten Beifall. Hohe Kirchenfürsten, wie der Kardinal Gibbons von Baltimore und der Erzbischof Ireland von St. Paul, bekannten sich zu ihnen und rühmten das apostolische Wirken Heckers. Dagegen hatten diese Grundsätze, der sogenannte Amerikanismus, den Widerspruch der alten Orden und der Romanen um so mehr herausgefordert, je wärmer P. Elliot in seiner Biographie Heckers das hohe Lied der aktiven Tugenden und der germanischen Völker gesungen, und je freudigere Aufnahme die vom Abbé Felix Klein besorgte französische Übersetzung dieser Biographie unter dem französischen Klerus gefunden hatte. Auf Betreiben des Jesuitenkardinals Mazella sprach Leo XIII. in einem Schreiben an Kardinal Gibbons vom 22. Januar 1899 seine

Mißbilligung des Amerikanismus aus, tat dies aber in einer Form, die es den amerikanischen Kirchenfürsten leicht machte, ohne Preisgabe ihrer Heckerischen Grundsätze ihre kirchliche Rechtgläubigkeit zu beteuern.

Angeregt von P. Heckers Ideen, und über die schmachvolle Blöße entrüstet, die sich gerade die ultramontan-kirchlichen Kreise bis hinauf zu den höchsten Spitzen der römischen Kurie im Taxilschwindel gegeben hatten, griff der Würzburger Apologet Hermann Schell[8]) zur Feder, um in seiner feurigen Reformschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“ (1897) die Aufmerksamkeit auf die nicht mehr zu leugnende Rückständigkeit der Katholiken im wissenschaftlichen Bereich hinzulenken und die Mittel zur Abhilfe zu erörtern. Die begeisterte Zustimmung einer- und der leidenschaftliche Widerspruch andererseits, den er mit dieser Broschüre entfacht hatte, veranlaßte ihn, nach Jahresfrist mit einer neuen Reformschrift auf den Plan zu treten: „Die neue Zeit und der alte Glaube“ (1898), worin er eine weitere Ausführung und tiefere Begründung der in der ersten Schrift niedergelegten Zeitgedanken bot. Nachdrücklich forderte er angelegentliche Pflege eines reineren Gottesbegriffes als der unumgänglichen Grundlage einer gediegenen Religiosität, stärkere Heranziehung des Laienelements bei Regierung der Kirche, gründliche Reform des theologischen Bildungswesens, kräftigere Betonung des Deutschtums in der Kirche und besonders beim Gottesdienste, ehrliche Verständigung mit den Kulturwerten der Gegenwart und offene Anerkennung auch der gegnerischen Glaubens- und Überzeugungsfreiheit. Allein diese Grundsätze richteten sich zu sehr wider den Lebensnerv des ultramontanen Kirchensystems, als daß sie ungeahndet hätten bleiben können. Die preußischen Bischöfe, an ihrer Spitze der Jesuitenschüler Korum von Trier, erhoben wider Schell Anklage in Rom, und so kamen am 15. Dezember 1898 nicht bloß die beiden Reformschriften, sondern auch Schells

bisher unbeanstandet gebliebene „Dogmatik“ und „Die göttliche Wahrheit des Christentums“ auf den Index der verbotenen Bücher. Schell unterwarf sich blutenden Herzens dem harten Spruche, ohne seine Anschauungen aufzugeben oder seine wissenschaftliche Überzeugung zu verleugnen.

Gleich Schell vom Amerikanismus befruchtet, sprach der Jean-Paul-Forscher und Philosoph Dr. Joseph Müller[9]) einer von ihm „Reformkatholizismus“ getauften Fortbildung des Katholizismus im Sinne der modernen Kulturentwicklung das Wort und maß in seiner Schrift „Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft“ (1899) dem blinden Vertrauen auf die Scholastik, auf den Thomismus und auf die Jesuiten die Hauptschuld an der katholischen Rückständigkeit bei. Die gleichen Ideen verfocht er, allerdings in einer oft allzu heftigen Sprache, aber zäh und gewandt, in seiner 1901 gegründeten Zeitschrift „Renaissance“, die jedoch schon 1907 einging, während sein „Reformkatholizismus“ 1901 dem Index verfiel. Demselben Lose entrann nur mit knapper Not Albert Ehrhard[10]), damals Professor der Kirchengeschichte an der Universität Wien, mit seinem glänzenden geschichtsphilosophischen Werke „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit“ (1902). Er legte hier dar, wie zwischen dem Katholizismus und der modernen Kultur kein grundsätzlicher, wenn auch ein tatsächlicher Gegensatz obwalte, der unschwer zu überwinden wäre, wenn die Kirche dem allzu engen Bündnis entsagte, das sie mit der für uns längst überholten mittelalterlichen Weltanschauung geschlossen habe. Dadurch würde sie auch der modernen Kultur und Wissenschaft die Annäherung an sie ermöglichen, da sich der Widerspruch, den die neuzeitliche Entwicklung der Kirche entgegensetzte, nicht so fast gegen deren fundamentale Lehren und Einrichtungen, denn vielmehr wider die von ihr zu Unrecht so beharrlich festgehaltenen, weil lediglich zeit-

geschichtlichen mittelalterlichen Elemente ihres Glaubens- und Verfassungslebens richte. Wie wenige Jahre zuvor Schell, so löste nun Ehrhard mit seinem Buche auf der einen Seite jubelnde Zustimmung, auf der anderen stürmischen Widerspruch aus; den zahlreichen, zum Teil gehässigen Gegnern, die ihm namentlich in Österreich erstanden, entgegnete er in seiner wuchtigen Schrift „Liberaler Katholizismus?", die freilich schon mit ihrem Titel jedes ultramontan schlagende Herz empören mußte. Hatte der Kampf eines Schell, Müller und Ehrhard hauptsächlich dem religiös-theologischen Ultramontanismus gegolten, so nahm der Freiburger Kirchen- und Kunsthistoriker F. X. Kraus[11]) als „Spectator" der berühmten kirchenpolitischen Briefe in der Beilage der „Münchener Allgemeinen Zeitung" (1895—99) den politischen Ultramontanismus aufs Korn, dem er wie in seinem großen Werke über Dante, so in seinem literarischen Schwanengesang, seiner Schrift über Cavour, das hehre Ideal eines religiösen Katholizismus entgegensetzte.

In Frankreich nahm die Reformbewegung ihren Ausgang vom „Institut Catholique" zu Paris, einer Art philosophisch-theologischer Universität, welche die Bischöfe 1878 eröffnet hatten. Unter ihren ersten Professoren ragte ein junger Gelehrter hervor, Abbé Ludwig Duchesne[12]), dessen Wirksamkeit von entscheidender Bedeutung für die Geschicke der französischen Kirche sein sollte. Von seinen historischen Studien her an exakte Forschung gewöhnt, war er darauf bedacht, den historisch-kritischen Sinn auch in seinen Schülern zu wecken und zu schärfen, und sie anzuleiten, das Bereich des Wissens von dem des Glaubens zu scheiden und sich bei ihren wissenschaftlichen Untersuchungen lediglich von den wissenschaftlichen Quellenbeständen, nicht aber von irgend welchen außerwissenschaftlichen Autoritäten und Rücksichten bestimmen zu lassen. So ward er der Begründer einer Theologenschule, die bald genug das

Entsetzen der bislang unbeschränkt herrschenden dogmatischen Richtung bildete und einen jungen Priester von genialer Begabung zu den Ihrigen zählte: Alfred Loisy[13]). Mit unerschrockener Folgerichtigkeit übertrug er die historisch-wissenschaftlichen Grundsätze seines Lehrers auf die in Frankreich, wie Albert Houtin meisterlich gezeigt hat[14]), trotz Renan noch immer arg daniederliegenden biblischen Studien, und entfesselte mit seinen Untersuchungen über die Geschichte des alt- und neutestamentlichen Kanons wie über die chaldäischen Mythen von der Schöpfung und Sintflut[15]), namentlich aber mit seiner Bestreitung des mosaischen Ursprungs der fünf Bücher Moses einen Sturm, der sich weder durch die Bibel-Enzyklika „Providentissimus" Leos XIII. (1893), noch durch sein späteres Schreiben an den französischen Episkopat (1899) beschwichtigen ließ. Da nun Harnacks Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" auch in Frankreich größtes Aufsehen erregt hatten, so glaubte sich Loisy mit einer Entgegnung auf sie kirchlich rehabilitieren und die Überlegenheit seiner wissenschaftlichen Methode über die der traditionell kirchlichen Schule, die den neuen, durch den großen deutschen Theologen aufgerollten Problemen gegenüber völlig versagte, handgreiflich erweisen zu können. In seinem Buche „Evangelium und Kirche"[16]) gedachte er eine kirchliche Apologie zu liefern, die, indem sie den Christus der Geschichte von dem des Glaubens streng sonderte, das Unveränderliche im Veränderlichen, das Wesentliche im Wechsel der Zeiten und der Entwicklung eindringlich zur Anschauung brachte. Allein da Loisy auch das Dogma von der Gottheit Christi, von der göttlichen Stiftung der Kirche und des Papsttums und der Sakramente als Ergebnisse dieser allmählichen Entwicklung faßte, so erschien seine Schrift noch anstößiger als die Harnacks, das Gegengift gefährlicher als das Gift selbst. Sein Buch ward sofort strengstens verboten, und seine Lage um so schlimmer, als er zur selben Zeit zwei weitere be-

deutende Werke herausgab, einen Kommentar (von 960 Seiten) über das vierte Evangelium, sowie einen Band Biblischer Studien[17]), Bücher, in denen die von ihm so meisterhaft gehandhabte historisch-kritische Methode siegreich das Zepter schwang. Vergeblich suchte er in seiner klassischen Verteidigungsschrift „Um ein kleines Buch“[18]) seinen in „Evangelium und Kirche“ eingenommenen Standpunkt zu rechtfertigen. Eben weil er nichts widerrief, machte er seine Stellung in der Kirche nur noch unhaltbarer, und seine Verdammung, vom Kardinal von Paris wie von anderen Bischöfen und Theologen unablässig betrieben, erschien unabwendbar, obschon Leo XIII., müde und altersschwach und mit einem Fuße bereits im Grabe stehend, die Entscheidung geflissentlich in die Länge zog, und ein erleuchteter französischer Kirchenfürst, Erzbischof Mignot von Albi, der Freund der Gelehrten und Wissenschaft, warm für ihn eintrat.

Und nicht bloß eine biblisch-theologische, auch eine philosophisch-apologetische Frage gab es in Frankreich. Bei der weiten Verbreitung, welche der Kritizismus Kants und der Positivismus Aug. Comtes und infolgedessen der Zweifel an der sicheren Erkenn- und Beweisbarkeit Gottes unter den Gebildeten erlangt hatte, mußte man natürlich sowohl im religiösen Unterricht wie in der Literatur mit dieser Geistesverfassung rechnen, und daher darauf verzichten, im Sinne der herkömmlichen Apologetik die aristotelisch-thomistischen Beweise für das Dasein Gottes in den Vordergrund der Erörterung zu stellen. Die Not der Verhältnisse gebar vielmehr eine neue Apologetik, die, vom frommgläubigen Laien Leo Ollé-Laprune[19]) begründet, von Georg Fonsegrive[20]) und Moritz Blondel[21]) geistvoll weitergeführt, von dem Oratorianer Luzian Labertonnière[22]) religiös vertieft und erwärmt ward. Im Anschluß an den moralischen Dogmatismus eines heiligen Augustin, eines hl. Bonaventura, eines hl. Franz von Sales, eines Pascal und Newman huldigte sie insofern einem ge-

wissen Agnostizismus und Immanentismus, als sie den Gottesbeweis nicht mit Aristoteles und Thomas auf der Metaphysik, sondern auf der Moral aufbaute, statt von den ewig bestrittenen Vernunftschlüssen von der Psychologie, von den Bedürfnissen des menschlichen Herzens, vom Zwiespalt zwischen den strengen Forderungen des Sittengesetzes und der kläglichen Ohnmacht des auf sich selbst angewiesenen menschlichen Willens ausging und nun nachzuweisen versuchte, daß die menschliche Natur auf die göttliche Offenbarung gewissermaßen angelegt sei, und daß gerade die göttlichen Wahrheiten und Gnadenmittel der Kirche die erwünschten Mittel zur Stillung der inneren Sehnsucht unseres Herzens bieten. Weiter als diese Männer ging allerdings der Mathematiker Eduard Le Roy[23]), der die intellektuelle Seite des Dogmas einer scharfen Kritik unterzog, dafür aber die ethisch-praktische Bedeutung der Glaubenslehren um so stärker hervorhob. Auf die Frage nach der Persönlichkeit Gottes vermöge uns der Verstand keine befriedigende Antwort zu geben; wohl aber leuchte uns die in diesem Dogma enthaltene sittliche Vorschrift ein: Verhalte dich gegen Gott so, wie wenn du ein menschliches Wesen vor dir hättest: Anschauungen, mit welchen er in dem scharfsinnigen Philosophen Marzell Hebert einen geistvollen Vorgänger hatte.

Wie in Deutschland und Frankreich gärte es in Italien. Je mehr sich der Klerus der Unzulänglichkeit seiner wissenschaftlichen Bildung bewußt ward und je heißer er die schweren Mißstände beklagte, die den Riß zwischen kirchlicher und staatlicher Gesellschaft von Tag zu Tag erweiterten und vertieften, um so gieriger griff er nach allem, was seinen Wissensdurst zu befriedigen und den ersehnten Ausgleich der Kirche mit der Kultur zu bringen versprach. Die Schriften Loisys wurden förmlich verschlungen. Aufmerksam lauschte man den beredten Worten des gelehrten Barnabiten Joh. Semeria[24]), der es meisterlich ver-

stand, seine Landsleute in lichtvollen Vorträgen und Schriften mit den schwebenden philosophisch-apologetischen und bibelkritischen Fragen bekannt zu machen. Ausgezeichnete Gelehrte, wie Humbert Fracassini[25]) P. Genocchi[26]), Salvator Minocchi [27]), Ernst Buonaiuti[28]) brachten die in Italien so sehr vernachlässigten exegetischen und kirchengeschichtlichen Studien in Aufschwung. Ganz besonders aber arbeitete der Feuergeist eines Romolo Murri[29]) an der religiösen Neugeburt seines Landes, als deren unerläßliche Voraussetzung er einerseits eine gründliche Vorbildung des Klerus, andererseits eine gediegene, nicht bloß die religiösen, sondern auch die materiellen Bedürfnisse der niederen Klassen umfassende Volkserziehung betrachtete. Im Dienste dieser Ideen entfaltete Murri jahrelang eine staunenswerte Tätigkeit. Jubelnd scharten sich um ihn nicht bloß die jungen Theologen, sondern auch dichte Massen von Arbeitern, die er in der „Christlichen Demokratie" zu wirtschaftlichen Verbänden organisierte. Der Dichter Anton Fogazzaro[30]) aber lieh der verzehrenden religiösen Sehnsucht, die in unzähligen Herzen loderte, in seinem herrlichen Roman „Der Heilige" begeisterten Ausdruck.

In England ging die katholisch-fortschrittliche Bewegung aus der Schule des von Leo XIII. zum Kardinal erhobenen Konvertiten Joh. Newman hervor, eines der größten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts († 1890). In seinem Geiste wuchs der Irländer Georg Tyrrell heran, der, 1861 als Sproß einer feingebildeten anglikanischen Familie geboren, im Banne der blendenden Schriften Newmans mit 18 Jahren zum Katholizismus übertrat, um schon im folgenden Jahre um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu nachzusuchen. Hier eignete er sich eine seltene Vertrautheit mit der scholastisch-thomistischen Philosophie und Theologie an. Je mehr er sich jedoch genötigt sah, die Forderungen des kirchlichen Glaubens mit den Be-

drängnissen der modernen Seele, wie sie ihm in seinem stark in Anspruch genommenen Beichtstuhl nicht minder wie in seinem vielseitigen persönlichen und brieflichen Verkehr mit Personen aller Stände entgegentraten, in Einklang zu bringen, um so mehr überzeugte er sich von der Unzulänglichkeit der noch von Leo XIII. so hochgepriesenen Scholastik, und um so entschlossener schwenkte er vom intellektualistischen Scholastizismus zum mystischen Immanentismus über. Die Wendung vollzog sich 1899 in seiner Abhandlung „Lex orandi lex credendi"; das Gesetz des Lebens, lehrte er hier, die religiöse Erfahrung, die göttliche Offenbarung bildet den Prüfstein und Maßstab für das Gesetz des Glaubens, das Dogma und die Theologie. Religion und Andacht haben vor der Theologie bestanden und können ohne sie bestehen. Wie das Dogma und die Theologie, so ist auch die Kirche und die Hierarchie um der Religion, und nicht die Religion um der Theologie und Hierarchie willen da; man kann mit der Kirche und mit der herrschenden Theologie in Zerwürfnis geraten, ohne mit der Religion selbst zu brechen, sintemalen ja alles auf das innere und innige Leben in und mit Gott und mit Jesus ankommt, auf die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche als dem mystischen Leibe Christi. In der weiteren Entwicklung dieser Gedanken verrät Tyrrell eine Tiefe und Wärme, eine Weichheit und Zartheit, eine Unmittelbarkeit und Kraft des religiösen Lebens und Gemütes, die ihm unter den Führern des Modernismus und religiösen Katholizismus für immer den Ehrenplatz sichern. Eben deshalb trug er auch kein Bedenken, den Austritt aus der Kirche selbst dann zu widerraten, wenn man sich im unverkennbaren Widerspruch mit ihrer offiziellen Leitung und Lehre befinde, wie man ja auch in Konflikt mit staatlichen Behörden oder Einrichtungen geraten und doch der treueste Staatsbürger sein könne. In diesem Sinne sprach sich Tyrrell besonders in seinem berühmten Schreiben an einen Professor der Anthropologie (G. Mivart) aus, das, gegen

seinen Willen und entstellt in die Tagespresse gezerrt, seine Ausstoßung aus der Gesellschaft Jesu, die er zu verlassen ohnehin im Begriffe stand, zur Folge hatte[31]).

So lagen die Dinge, als Leo XIII. die Augen schloß und Pius X. das Steuerruder des Schiffleins Petri ergriff. Wie der schroffe Ultramontanismus Pius IX. zu einem liberalisierenden Rückschlag unter Leo XIII. geführt hatte, so trat nunmehr nach dem Tode Leo XIII. mit Pius X. ein um so stärkerer Umschwung zugunsten des Ultramontanismus ein, je entschlossener der neue Papst selbst auf dem Boden des schärfsten römischen Kurialismus stand, je geringer das Verständnis war, das er den großen wissenschaftlichen und kulturellen Problemen der Gegenwart entgegenbrachte, und je lebhafter endlich das Gefühl seiner persönlichen Verantwortung gegenüber den ernsten Gefahren war, von welchen er die Kirche bedroht glaubte. Nachdrücklich betonte er schon in seiner ersten Anrede an die Kardinäle, es sei seines Amtes, jeden einzelnen, Untertanen wie Herrscher, in privaten wie öffentlichen, sozialen wie politischen Dingen zu leiten[32]). Den Fall Loisy, dessen Entscheidung Leo XIII. zum Skandal der französischen und römischen Ultramontanen solange hinausgeschoben hatte, erledigte er wenige Wochen nach seiner Thronbesteigung, indem er fünf Bücher des berühmten Gelehrten auf den Index setzte, und dasselbe Schicksal bereitete er der Schrift A. Houtins über den Amerikanismus, sowie den philosophischen Werken L. Laberthonnières. Den getauften Judensprößling Prälaten E. Commer, der seinen früheren, einst von ihm selbst mit überschwänglichen Lobsprüchen überhäuften Freund Schell in einer von hämischen Entstellungen strotzenden Schmähschrift[33]) in den Kot zog, zeichnete er mit einem lobenden Breve aus[34]). Aufs schärfste verurteilte er Murri und seine christliche Demokratie und schritt nicht weniger rücksichtslos gegen die französischen demokratischen Abbés Dabry und Naudet ein. Und doch war all dies noch Kinderspiel und genügte

seinem überwallenden Eifer noch lange nicht. Nicht bloß die einzelnen Erscheinungen und Vertreter der immer weiter um sich reißenden fortschrittlichen Bewegung, für welche sich der Sammelname Modernismus einzubürgern begann, sondern die ihr zugrunde liegenden Triebkräfte wollte er treffen und ächten. So stellte er den Modernismus in der Enzyklika „Pascendi" vom 8. September 1907 als ein in sich abgeschlossenes, einheitliches System, und die der Kirche anstößigen philosophischen, bibelkritischen, dogmengeschichtlichen und sozialen Lehren als die notwendigen Auswüchse und Ergebnisse der dieses System bildenden Grundtendenzen hin, welche er aus menschlichem Fürwitz und Hochmut ableitete. Der Enzyklika hatte er im Dekret „Lamentabili" vom 3. Juli 1907 eine Art neuen Syllabus vorangeschickt [35]), ein Verzeichnis von 65 irrigen Sätzen aus dem Gebiete der Bibelkritik und der Geschichte des Urchristentums, die meist den Schriften Loisys entnommen waren.

Der neue Syllabus wirbelte nur wenig Staub auf, während die Enzyklika im katholischen Lager auf der einen Seite enthusiastischen Beifall, auf der anderen energischsten Widerspruch wachrief. Mit unerschrockenem Freimut sprach sich G. Tyrrell gegen sie aus [36]). Italienische Theologen ließen sogar eine Art Gegen-Enzyklika, das „Programm der italienischen Modernisten" [37]). In Frankreich legte zunächst Loisy die entschiedenste Verwahrung gegen die Verzerrung ein, die seinen Anschauungen im Dekret „Lamentabili" wie in der Enzyklika „Pascendi" widerfahren war [38]). Sodann unterwarf eine Gruppe französischer Modernisten die Enzyklika einer Kritik, die einer moralischen Hinrichtung gleich kam [39]). Noch am zahmsten fiel der Widerstand in Deutschland aus, dessen Stellung der Vatikan mit Besorgnis entgegensah. Fehlte es doch nicht an Beteuerungen, die jüngsten päpstlichen Kundgebungen bezögen sich auf Deutsch-

land überhaupt nicht, da es hier einen Modernismus gar nicht gebe, — obschon doch nicht bloß der von der Enzyklika verdammte Neukantianismus in Gelehrten wie K. Güttler[40]) und K. Gebert[41]), sondern auch die historisch-kritische Richtung mehr oder weniger offen von fortschrittlichen Exegeten und Kirchenhistorikern vertreten ward. Mit Meisterschaft hatte sich Th. Engert[42]) der von der Enzyklika verpönten bibelkritischen Methode in seinen scharfsinnigen Schriften über „Ehe- und Familienrecht der Hebräer“ und über „Die Urzeit der Bibel“ bedient, wofür er vom Bischof von Würzburg am 7. Januar 1908 exkommuniziert wurde. J. Schnitzer[43]), der in seinen dogmengeschichtlichen Vorlesungen an der Universität München von der Lehre Jesu nach den Synoptikern ausging und schon im Wintersemester 1903/4 die Nichterfüllung der auf die unmittelbare Nähe des Weltendes bezüglichen Weissagungen Jesu unumwunden bekannte, mußte mehr als die Hälfte der Sätze des neuen Syllabus wie manche Partien der Enzyklika auf sich beziehen. Man durfte erwarten, daß man den neuen vatikanischen Vorstoß gegen die wissenschaftliche Forschungsfreiheit namentlich im Schoße der katholischen Fakultäten nicht ruhig hinnehmen werde; ließen es doch sogar die preußischen Bischöfe nicht an ernsten Vorstellungen gegen die drakonischen Überwachungs- und Verfolgungsmaßregeln fehlen, welche die Enzyklika getroffen hatte. Gleichwohl verstummten die Fakultäten fast vollständig; nur vereinzelter Widerspruch wurde laut. Der Straßburger Kirchenhistoriker A. Ehrhard, der noch jüngst in einer von seltener Sachkenntnis zeugenden Abhandlung „die internationale Lage der katholischen Theologie“ beleuchtet[44]) und die Rückständigkeit der deutschen katholischen Theologie an den Pranger gestellt hatte, schilderte mit eindrucksvollen Worten den unerträglichen Zustand, in den die katholischen Fakultäten durch die Enzyklika gerieten[45]);

ebenso geißelte Schnitzer den Geist römischer Herrschsucht und Prälatenüberhebung, dessen Ausfluß die Enzyklika sei [46]), während es der Münsterer Apologet J. Mausbach fertig brachte, ein Loblied auf dieselbe Enzyklika zu singen [47]), die selbst manchem Kirchenfürsten schweren Kummer bereitete.

Der Vatikan ließ mit seiner Strafe gegen die Widerspenstigen, die gegen den Stachel zu löcken gewagt hatten, nicht lange warten. Über Tyrrell und Schnitzer wurde die kleine Exkommunikation (die Entziehung sämtlicher Sakramente) verhängt; Ehrhard entging diesem Schicksale nur, indem er eine übrigens keinerlei Widerruf enthaltende Loyalitätserklärung abgab. Loisy, der inzwischen auch seinen großen zweibändigen Kommentar zu den synoptischen Evangelien herausgegeben hatte [48]), wurde am 7. März 1908 mit dem großen Kirchenbanne belegt. Sogar Romolo Murri wurde vom Papst in die Exkommunikation förmlich hineingetrieben, obschon er sich der Enzyklika willig gebeugt hatte und als überzeugter Thomist auch hatte beugen können. Aber er hatte als Führer der christlichen Demokratie für die von ihm organisierten Arbeiterverbände Interkonfessionalität und Freiheit in allen politischen und wirtschaftlichen Dingen in Anspruch genommen, und sich geweigert, sich der päpstlichen Oberleitung auch in materiellen Fragen rückhaltlos zu unterwerfen, weshalb er im März 1909 dem Kirchenbanne verfiel. Auch der französische Laie Marc Sangnier [49]), der Gründer und Leiter des dem eifrigsten kirchlichen Apostolat dienenden „Sillon", der gleich der italienischen christlichen Demokratie auf der Interkonfessionalität wie politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit von bischöflicher Vormundschaft bestand, wurde samt seinem „Sillon" vom Heiligen Stuhle ausdrücklich verurteilt [50]), — eine Maßregel, mit der auch das Schicksal der denselben Tendenzen huldigenden christlichen Gewerkschaften in Deutschland bezw. der Kölner Richtung prinzipiell

bereits besiegelt ist, mögen sie von Rom aus taktischen Erwägungen vorerst immerhin noch geduldet werden.

Pius X. hatte mit seiner Enzyklika trotz ihrer scharfen Abwehrmaßregeln den von ihm beabsichtigten Zweck, die Kirche vom Modernismus zu säubern, nicht erreicht. Da er aber die Ausrottung dieses „Inbegriffes aller Ketzereien" so recht eigentlich als die große Aufgabe seines Pontifikates betrachtete, so griff er zu einer neuen, ebenso radikalen wie verzweifelten Maßregel, indem er im Motuproprio „Sacrorum Antistitum"[51]) vom 1. September 1910 den Geistlichen einen heiligen Eid auf die Kirchenlehre mit Einschluß der Enzyklika „Pascendi" und des neuen Syllabus „Lamentabili" unter besonderer Hervorhebung gewisser, durch den Modernismus am meisten gefährdeter Punkte auferlegte, von der Erwartung getragen, daß sich die Modernisten durch Verweigerung dieses Eides selbst entlarven und so endlich von der Kirche auch äußerlich sondern müßten. Allein auch dieser Weg führte ihn nicht ans ersehnte Ziel. Die Geistlichen leisteten den Eid mit verschwindenden Ausnahmen; die Professoren an den katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, denen er ernste Schwierigkeiten bereiten zu müssen schien, mußten von ihm entbunden werden, erklärten aber großenteils ausdrücklich, daß sie ihn hätten leisten können und auch wirklich, falls er von ihnen verlangt worden wäre, geleistet hätten. Indem sie sich so zum Schwur auf den Zirkelschluß bereit erklärten, begingen sie nicht bloß wissenschaftlichen Selbstmord, sondern auch Verrat an den auf voller Freiheit der Forschung und Lehre beruhenden akademischen Körperschaften, denen sie angehörten [52]).

Pius X. ließ 1908 eine Medaille prägen, die ihn als eine Art neuen Ritters St. Georg darstellt, wie er mit der Enzyklika Pascendi die vielköpfige Hydra des Modernismus erlegt[52a]). Es läßt sich nicht bestreiten, der Papst hatte ein gewisses Recht dazu, sich als den Bezwinger des

Modernismus anzusehen und von seinem schmeichlerischen kurialistischen Hofstaat innerhalb und außerhalb Roms als solchen bewundern zu lassen. Er hatte den Modernismus — wozu freilich nicht viel gehörte — verdammt, und die modernistischen Führer durch kirchliche Strafmittel gebrandmarkt. Er hatte ein schreckliches Blutbad unter den Zeitschriften angerichtet, die als Organe der modernistischen Bewegung gedient hatten. Er hatte diese Bewegung, wie es schien, zum Stehen gebracht, und dem verheerenden Siegeszug des Modernismus ein gebieterisches „Halt", ein unübersteigbares „Bis hierher und nicht weiter" zugerufen. Und insofern sind auch die befreundeten wie die gegnerischen Stimmen im Recht, die von einer Niederlage des Modernismus sprachen und sprechen.

Aber nur für eine äußerliche Betrachtung der Dinge trifft diese Beurteilung zu. In Wirklichkeit hat Pius X. nicht das Geringste erreicht. Er konnte den Modernismus nur verdammen, nicht überwinden. Der Modernismus lebt, blüht und gedeiht nach wie zuvor: Pius X. bezeugt es ja selbst immer wieder, und gerade sein Motuproprio mit der verzweifelten Maßregel des Modernisteneides beweist es schlagend, daß er den Modernismus auch nach seiner angeblichen Erlegung durch den neuen St. Georg noch immer für sehr lebendig und gefährlich hält. Auch der Modernisteneid hatte schließlich nur den einen unbestreitbaren Erfolg, daß er den kirchlichen Eid unsäglich in Verruf brachte. Die modernistischen Führer haben sich nicht bekehrt. Kein einziger hat seine wissenschaftliche Überzeugung verleugnet und vor der überwältigenden Überlegenheit eines alleinseligmachenden Scholastizismus die Waffen gestreckt; schloß der eine oder andere mit Rom seinen Frieden, so geschah es aus Gründen der Taktik oder des Hungers, nicht aus innerer Anerkennung der Theologie der Enzyklika und des römischen Kurialismus. Pius X. hat nichts zuwege gebracht, als daß er den offenen Modernismus in einen

latenten verwandelte, der für ihn nur um so gefährlicher ist. Dieser latente Modernismus herrscht an den katholischen Universitäten und Fakultäten, lehrt auf den Kathedern und lernt in den Schulbänken; er predigt auf zahllosen Kanzeln, spricht in Volksversammlungen und Arbeitervereinen, schreibt in den Redaktionen katholischer Zeitschriften und Blätter, studiert in einsamen Gelehrtenstuben und stillen Klosterzellen. So sehr sind gerade die charakteristischen Grundelemente des Modernismus, die zugleich die Grundelemente aller ernsten wissenschaftlichen Arbeit sind, die unverjährbaren Gesetze der historisch-kritischen Methode und Forschung, zum unantastbaren Gemeingut der ganzen gebildeten Welt geworden, daß selbst katholische Theologen, die sich auf ihre strenge Kirchlichkeit etwas zugute tun, — einige verbohrte Apologeten und Dogmatiker vielleicht ausgenommen, — ihre dogmatische Scham um so ängstlicher mit dem kümmerlichen Feigenblatt einer angeblich „kirchlichen" historisch-kritischen Methode bedecken, je gründlicher sie die wahre kritische Methode im Modernisteneide verleugnet und abgeschworen haben. Mit der Laterne des Diogenes lassen sich die katholischen Gelehrten suchen, die sich strenge an die Leitsätze der Enzyklika und des Motuproprio bänden, und es nicht als die größte Verleumdung und Beleidigung erachteten, sich mit den barbarischen Bestimmungen dieser kurialen Offenbarungen identifiziert zu sehen. Wie zur Enzyklika, so vermochten sie sich ja auch zum Modernisteneid nur zu bekennen, nachdem sie beide, namentlich aber den letzteren, mit einer nur einem katholischen Theologen erreichbaren Virtuosität der Auslegungskunst in der unglaublichsten Weise umgedeutet, abgeschwächt und ausgehöhlt hatten. Weit entfernt, die modernistischen Führer dem beseligenden Schafstall der orthodox-kurialistischen Lehre zurückzuerobern, hatte dieser neue Verluste zu beklagen. So trat in Deutschland der Dogmen- und Kirchenhistoriker Hugo Koch mit einer Untersuchung über die Primats-

lehre des heiligen Cyprian auf den Plan [52b]), die als die glänzendste Verkörperung der von der Enzyklika soeben geächteten historisch-kritischen Methode bezeichnet werden muß. Und so sehr auch Pius X. wider die modernistischen Zeitschriften wütete, so vermochte er doch dem „Neuen Jahrhundert", dem modernistischen Organ Deutschlands, nichts anzuhaben, das in Dr. Ph. Funk, der als Wortführer des deutschen Modernismus auch auf dem Berliner Weltkongreß auftrat, einen ebenso gewandten wie hingebungsvollen Schriftleiter besitzt.

Damit ist denn auch die Frage nach der Zukunft des Katholizismus und Modernismus bereits entschieden. Zwei Dinge stehen unerschütterlich fest. Gewiß ist vor allem, daß das unfehlbare Papsttum, der Hort und Herd des internationalen Ultramontanismus, nicht vorwärtsschreiten kann; es hat sich zur Behauptung seiner eben nur von der scholastisch-mittelalterlichen Weltauffassung aus möglichen Ansprüche, zur Verteidigung dieser seiner scholastischen Grundlagen und zur rücksichtslosen Bekämpfung der eben diese Grundlagen in ihren tiefsten Wurzeln untergrabenden historisch-kritischen, modernistischen Forschung ein für allemal festgelegt. Ebenso gewiß ist aber zweitens, daß die moderne Welt nicht mehr zurückschreitet, sondern auf dem von ihr eingeschlagenen Wege der freien, rücksichtslosen Untersuchung unaufhaltsam voranmarschiert. Die unabwendbare Folge muß und wird sein, daß die gebildete Welt mehr und mehr über die ultramontane Kirche hinauswächst, und daß der Abfall von dieser, der gerade in den katholischen Ländern, in Frankreich, Spanien, Portugal, Italien und in der Auflehnung der Kölner Richtung gegen die den unverfälschten Ultramontanismus verfechtenden Berliner sogar schon im katholischen Deutschland um sich greift, wenigstens in den führenden Ländern der Zivilisation zur völligen Verödung der Papstkirche führt. Dann wird ihr nichts übrig bleiben, als sich zu den Missionsvölkern zurück-

zuziehen und sich über den Verlust der weißen mit der Eroberung der gelben und schwarzen Rasse zu trösten [53]). Sie wird von dem Lose betroffen werden, das sie, von Konstantin 313 aus dem Dunkel der Katakomben ins helle Tageslicht des offenen Marktes geleitet, der griechisch-römischen Religion bereitete, sie wird zum Heidentume werden, von dem sie ohnehin noch massenhafte Reste bewahrt hat. An ihre Stelle wird, wenn das Christentum in unseren Kulturländern überhaupt dauernden Bestand haben soll, der christliche, der religiöse, der allein wahrhaft katholische Katholizismus treten, an die Stelle der petrinischen Fleischeskirche die längst ersehnte johanneische Geisteskirche der Zukunft!

II.

Religiöse Stimmen aus dem Lager des katholischen Modernismus.

A) Deutschland.

I. Hermann Schell.

Der wahre Gottesbegriff.

Ein vernünftiger Gottesbegriff ist allerdings die Seele der gesamten Religion und bestimmt die ganze Auffassungs- und Handlungsweise bis in die Art des einzelnen Betens und Arbeitens hinein [54]).

Der wahre Gottesbegriff ist die Stärke des Christentums nach außen*) gegenüber dem Unglauben wie nach innen gegenüber dem Aberglauben. Der Gottesbegriff der Willkürallmacht, die ihre höchste Herrschergewalt gerade in einer möglichst häufigen Durchbrechung der Naturgesetze und dem tollen Chaos unkontrollierbarer Kräfte bekundet, hat in der Vernunft keine Grundlage und läßt sich nicht wissenschaftlich erweisen. Nur Gott als der ewig vollendete und allmächtige Selbstvollzug des vollkommenen

*) Die Sperrungen rühren hier wie sonst von den Verfassern selbst her, wie hiermit ein für allemal bemerkt sei.

Geisteslebens, als die ewige Allmacht der unendlichen Weisheit und Heiligkeit selber, ist dem Unglauben gegenüber als unentbehrliche Wahrheit erweisbar, und macht von Grund aus allen Aberglauben unannehmbar [55]).

Religion und Kirche.

Die Religion ist nicht um der Kirche willen da, sondern die Kirche ist zur Verwirklichung der Religion bestimmt, auf daß Gott alles in allem werde, und zwar durch Überzeugung und Freiheit. Die weltlich juristische Handhabung der geistlichen Güter widerstrebt dem Wesen der Religion. Die Kirche ist als Gottesreich ein Staat, aber ein Gottesstaat, in dem es nicht bloß auf äußeres Verhalten und erzwingbare Leistungen ankömmt, sondern auf Überzeugung und Freiheit. Der Schwerpunkt der Religion liegt in der inneren und freien Gottesgemeinschaft; die Kirchlichkeit ist wertvoll als gottverordnetes Mittel hinzu.

Die höchste Aufgabe des Christentums sei darum auch der höchste Zweck unserer kirchlichen Bestrebungen!

Es gilt der Ehre des katholischen Namens und der Kraft des katholischen Geistes [56]).

Protestantismus.

Man hat sich katholischerseits fast daran gewöhnt, dem Protestantismus eine Daseinsfrist von drei Jahrhunderten zu gewähren, dessen unausbleibliche Auflösung von dem sicheren Hort des Felsens Petri ruhig abzuwarten und dann dessen Erbschaft anzutreten. Es wird da der Vorsehung und dem Auflösungsprozeß alles überlassen. Allein der größte Fehler bei dieser Rechnung liegt darin, daß die Stärke des Protestantismus gar nicht in seinem mehr oder weniger orthodoxen Bekenntnis beruht, sondern eben in jenem Prinzip der persönlichen Geistesbetätigung auf religiösem Gebiet, das jetzt zur Zersplitterung hinsicht-

lich des Bekenntnisses führt, aber auch wieder zu konservativer Besinnung führen kann, wie einst im dogmatischen Zeitalter, das auf die erste Sturmflut der Freiheit folgte.

Man muß die katholischen Kreise unermüdlich davor warnen, sich sogleich bei mehr — scheinbar — religiösen und übernatürlichen Erklärungen zu beruhigen, und die Hauptsache wenigstens von der durch die Verheißung „gebundenen" Allmacht und von dem unerbittlichen Gesetz der Selbstzersetzung allen Abfalls zu erhoffen.

Man darf nicht gleich überall den Satan und Satanismus wittern: gewiß neigt man um so lieber dazu, weil der gesinnungstüchtige Wille damit dem Verstande die härteste Arbeit abnimmt und zudem im Verdienste frommer Denkweise prunkt. Es ist nicht gut, im Protestantismus nur das allmähliche Ausreifen des sündhaften Abfalls und des hochmütigen Trotzes zu sehen, d. h. eine Entwicklung, an welcher der Katholik das Schicksal des Unkrautes beobachten kann, wenn er nur in gemessener Entfernung davon bleibt, wie Jonas von Ninive!

Jeder Abfall, mag in ihm auch geistige Überhebung und Gesetzlosigkeit den Ausschlag gegeben haben, gelangt nur dadurch zu welt- und kirchengeschichtlicher Bedeutung, weil er auch gute Geister mit sich fortreißt und berechtigte Ideale in ein Bündnis mit sich hineinzieht und dadurch bindet — indem er sie künstlich in Gegensatz bringt zu dem, mit dem sie an sich gar nicht in feindlichem Gegensatz stehen. Diese gebundenen Ideale gilt es aus ihrer zufälligen und widernatürlichen Bundesgenossenschaft zu befreien und damit wieder positiv wirksam zu machen[57])!

Deutscher Katholizismus.

Wie die Weisen aus dem Morgenland sollen die Völker dem prophetischen Ideal zufolge an der Krippe des Herrn mit dem Besten und Vorzüglichsten erscheinen, was auf ihrem

eigentümlichen Grund und Boden gewachsen ist, was ihre eigenartige Geisteskraft im Dienst des Christentums und der ewigen Güter hervorzubringen imstande war: als treue und tüchtige Knechte, die mit dem Talent ihres Herrn gewuchert haben, als tatkräftige Geister, nicht aber als geistige Eunuchen, die zu unfähig oder träg oder bedientenselig waren, um ihre geistige Eigenart im christlichen Sinn fruchtbar zu machen und so übernatürlich zu verklären, die darum ihre nationale Charakterlosigkeit mit dem Prunk geliehener Gaben verdecken und den Ruhm anspruchsloser Fügsamkeit als ihre Auszeichnung unter den Thronassistenten des Messiaskönigs erstreben. Es ist ein Wahn, wie die prophetischen Bilder deutlich erkennen lassen, das katholische Prinzip einer übernatürlichen Steigerung und Vervollkommnung des religiösen Geisteslebens durch unselbständige Nachahmung fremden Wesens verwirklichen zu können. Das katholische Prinzip verlangt nicht, daß alles in der Religion romanisch oder mittelalterlich werde, sondern es verlangt, daß jede Nation christlich werde, und zwar mit ihrem eigenartigen geistigen Wesen und nicht etwa durch Verleugnung desselben, gerade wie die Männlichkeit und Weiblichkeit, wie die eigentümlichen Standesaufgaben in der übernatürlichen Ordnung ihre Verklärung, nicht ihre Schwächung finden sollen [58]).

Welches Armutszeugnis für die deutsche Nation, wenn sie so leichthin darauf verzichtete, auch in ihrer Sprache dem Lamme das Loblied der christlichen Wissenschaft, Andacht und Tatkraft zu singen — und dadurch ihre katholische Mission für den protestantisch-germanischen Norden wirksam zu erfüllen — im Reigen der vielen Nationen und Sprachen, welche den Thron Gottes und des Lammes lobpreisend umstehen. (Apoc. 7, 9, 10; Ps. 66/67, 95/96.) Omnis spiritus laudet Dominum! (Ps. 150.) Auch jeder

Nationalgeist lobpreise den Herrn — in seiner Art und mit seiner eigentümlichen Anlage, die ihm in der großen Gemeinschaft der einen Kirche seine besondere Bedeutung und Aufgabe gibt: das ist katholisch[59])!

Idealer Katholizismus.

Der Katholizismus kann dem ganzen Religionsideal gerecht werden — und dem ganzen Menschen, dem Inneren und Äußeren, dem Gesetz und der Freiheit, Gott und dem Geschöpf: wie der Vergangenheit, so auch der anspruchsvollen Gegenwart und der anspruchsvollsten Zukunft[60])!

Jesuitismus.

Es gibt nun eine Geistesrichtung, welche die Vernunft und Freiheit praktisch so betrachtet und behandelt, als ob sie auch der Offenbarungslehre und Heilsordnung gegenübergestellt und für dieselbe in Pflicht und Anspruch genommen, zu nichts anderem führe und gelange, als zu Irrtum und Abfall, zur Verkümmerung der Wahrheit und Gnade, wenn ihr irgendwelche Selbständigkeit gelassen werde. Für diesen Standpunkt geht das Christentum im Gehorsam gegen die Kirche auf; für ihn wäre das zu erstrebende Ideal auf Seiten der Menschheit die widerstandslose Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit für die von der Kirche ausgehenden Lehrvorschriften und Forderungen; Initiative und Aktivität wäre nur berechtigt und verdienstvoll, soweit es sich um die Erfüllung und Lösung der von den Oberen gestellten Aufgaben handelt: — aber natürlich auch hier mit der Forderung, nie mit einer Überzeugung oder einem Ideal innerlich zu verwachsen, sondern immer zur Verzichtleistung bereit zu sein, sobald die Oberen es verlangen.

Das ist das System des vollkommenen Mechanismus auf geistigem Gebiet, die folgestrenge Durchführung des Autori-

täts- und Gehorsamsprinzips, wie sie im Jesuitenorden erstrebt und von dort aus für die Gesamtkirche zur Geltung gebracht werden will. Diese Anschauung ist getragen und durchdrungen von der stillschweigenden Annahme, daß das Wahre und Gute nur von der Autorität gebührend vertreten sowie zur ernsten und reinen Verwirklichung im Einzelnen und der Gesamtheit gebracht werde. Sie geht ferner von der Voraussetzung aus, daß der Beistand des heiligen Geistes eigentlich nur dem Oberhaupte der Kirche verheißen sei, nicht auch der Gesamtheit aller Glieder. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20) [61]).

Die Anschauung, welche alles Heil von der alleinigen Herrschaft der Autorität und des Gehorsams, sowie von der möglichsten Zurückdrängung der persönlichen Selbständigkeit erwartet, welche das Ideal eines katholischen Christen in der unbedingten Gefügigkeit gegen die kirchlichen Oberen sieht, in der heldenmütigen Bereitwilligkeit, ohne Widerstreben sofort als Irrtum preiszugeben, was man seither für wahr und gut gehalten, sobald es gefordert wird, setzt eigentlich Menschen voraus, die mit keinen Überzeugungen und Idealen innerlich verwachsen sind, die nur auf gegebene Anordnung das eine als wahr und gut annehmen, und das andere als falsch und bös verwerfen. Allein dieses äußerlich-mechanische Verhältnis des Geistes zur Wahrheit und Güte ist gerade deshalb eine widernatürliche Verleugnung des geistigen Wesens, weil es mechanisch und äußerlich ist [62]).

Das messianische Ideal der Gegenwart.

Das Zukunftsideal des messianischen Reiches, die allgemeine Gotteserkenntnis, in dem hohen Sinn, wie sie zur allgemeinen Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit befähigt (Joh. 4, 21—24), die grundsätzliche Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden, die freie Durch-

führung aller zehn Gebote und der Bergpredigt, die innere Gleichheit des religiös-sittlichen Adels und der wahrhaft geistigen Charakterbildung, unbehindert durch alle äußere Ungleichheit der äußern Lebensverhältnisse nach Stand, Anlage, Besitz, Ansehen und Glück: Dieses messianische Zukunftsideal ist es ja, das von keiner Zeit so grundsätzlich zum Ziel der vereinigten Anstrengungen gemacht worden ist, wie von der Gegenwart [63]).

Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts.

So ist das katholische Christentum, rein und voll erfaßt, das Prinzip des geistigen Fortschritts.

Katholisch ist das Zukunftsideal, dem alles Fortschrittsstreben mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein zustrebt: das messianische Reich der allgemeinen Gotteskindschaft, der Gerechtigkeit und des Friedens (Ps. 71).

Katholisch ist die Ausdehnung, in der dieses Reich vollkommener Kultur und Erlösung durchgeführt werden soll: alle Geister sind aufgerufen, den Herrn zu loben, alle Kräfte, um Ihn zu lieben. Die Gottesliebe soll aber geübt werden durch Nächstenliebe, die allen irgendwie zu Gott verhelfen will. „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Matth. 25, 40).

Es gibt keine gute Bestrebung, die nicht zum Reiche Gottes gehörte, keine Vollkommenheit, die nicht in ihm zur Erfüllung kommen sollte: keine Nation, keine Seele, die nicht zum Bürgertum im Reiche Gottes berufen wäre für „die Zeiten der Wiederherstellung von Allem, wie Gott durch den Mund seiner hl. Propheten von altersher geoffenbart hat" (Apg. 3, 21). „Wenn einst alles dem Sohne untertan ist, dann wird auch der Menschensohn dem untertan, der ihm alles untertan gemacht hat, damit Gott alles in allem sei" (1. Kor. 15, 28).

Katholisch sind die Mittel, durch welche die Überwindung aller Übel und die Vervollkommnung aller Verhältnisse herbeigeführt werden soll. Es sind dies die Mittel des Geistes, Überzeugung und Liebe: denn der letzte und allgemeinste Sieg gehört der inneren Überzeugungsmacht der Wahrheit: „Stärker als alles ist die Wahrheit" (3. Esdr. 4, 35; Hebr. 4, 12). [64])

Innerlichkeit.

Das Gottesreich ist die Religion von innen heraus: Lebenskeim und Lebensmacht vom Innersten der Seele heraus. Welcher Weg führt zu Gott und in Gottes Reich? Die Innerlichkeit! Wer Gott finden will, muß im eigenen Innern den geistigen Tempel aufbauen, der nicht von Händen hergestellt werden kann. Die göttliche Wundermacht des Gottesreiches hängt damit eng zusammen: denn der Aufbau aller Dinge von innen heraus ist das stete Wunder der Schöpfung und der Erweis der wahren Allmacht [65]).

Tatkraft.

Das Himmelreich ist Geist, Tatkraft und Leben. Man kann darum ins Himmelreich nicht hineingetragen, nicht hineingefahren werden. Es braucht für jeden Gewalt, die sich die Pforte selber öffnet, die sich den Pfad selber bahnt. Darin besteht die Enge der Pforte, das Schmale des Pfades: selbstgebahnt! [66]).

Mittelwesen.

Der Gedanke, daß es Mittelwesen bedürfe, um Zutritt zu Gott zu erlangen und seiner Gnade teilhaft zu werden, verliert im Evangelium von Gott, dem Vater, Heiland und Tröster jede Möglichkeit. Die Annahme von Mittelwesen oder der Notwendigkeit, daß Gott erst durch irgend

eine Mittlerschaft gnädig gestimmt werde, ist ein Gradmesser dafür, wie weit die Gottesidee der Offenbarung und der Evangelien menschlicher Verunstaltung anheimgefallen ist. Jesus lehrt Gott, wie er als Vater, Heiland und Tröster in jeder Form das Leben der Welt ist [67]).

Feminismus und Opferscheu.

Die moderne Kultur leidet in den Gesellschaftskreisen, welche sie beherrscht, am Feminismus der Männer, an der Opferscheu des Weibes. Die Männer wollen den Genuß von der Notwendigkeit aufopfernder Tatkraft und Datersorge trennen. Die moderne Frau von Bildung fürchtet und flieht die Mutterschaft: sie scheut das Opferleben der Liebe, des Wirkens und Leidens für andere, für das Ganze. Dem Manne obliegt kraft seines Geschlechtes die Aufgabe, Güter und Werte zu schaffen; dem Weibe hingegen das mütterliche Priestertum des Lebens, der Opferdienst für die, denen jene Güter und Werte bestimmt sind. Bei beiden Geschlechtern bewährt sich die Wahrheit, daß das Opfer die Quelle der Kraft ist, daß das eigene Selbst durch die Hingabe nur scheinbar verliert, in seinem wahren Kern hingegen gewinnt: an innerlichem Reichtum wie an Kraft und Wert. Wer das Opfer scheut, wer den dornigen Pfad der gebenden, hingebenden, sich aufreibenden Liebe scheut, flieht die Quellen, aus denen seines eigenen Wesens Kräfte und Güter ihre beste Förderung erfahren. „Wer seine Seele hingibt, wird sie gewinnen; wer sie behalten will, wird sie verlieren.“ [68]).

Priestertum und Kirchentum.

Die berufsmäßige Förderung des Nächsten in Hinsicht seiner höchsten und ewigen Aufgaben ist das Priestertum. Die Kirche ist die organisierte Nächstenliebe, und zwar die

Nächstenliebe in den Angelegenheiten der unsterblichen Seele. Die Nächstenliebe, deren Organisation das Priestertum und die Kirche sind, ist jene, welche dem Nächsten zu Gott zu verhelfen sucht, dem Einzelnen, den Völkern, der Gesamtheit. Nächstenliebe, Seelsorge, Heilsanstalt, Kirchentum sind gleichbedeutend und sind ihre gegenseitige Rechtfertigung [69]).

Die Wehe Jesu gelten nicht dem Kirchentum überhaupt, sondern nur jenem Kirchentum, welches die Religion der Innerlichkeit verkümmern läßt und in Äußerlichkeiten aufgeht, welches die fruchtbare Tatkraft der persönlichen Initiative lähmt und nicht zu wuchernder Werterzeugung antreibt, welches nicht in Liebe den Seelen dient, sondern sich in der Herrschaft über die Seelen durch möglichste Unterdrückung der geistigen Selbständigkeit gefällt. Diese drei Geistesrichtungen werden dem Strafgerichte anheimfallen [70]).

Monismus.

Monismus lautet die Weltanschauung der Wissenschaft. Der Monismus kommt trotz aller Wertschätzung des Geistes nicht über die Vergänglichkeit hinaus. Der Monismus ist eigentlich Kleinglaube. Dem Monismus zufolge verfällt die Einzelpersönlichkeit als Ich, trotz all ihrer ewigen Ideale und Ziele, dem unerbittlichen Untergang im Tode. Und doch dürstet die Seele aus der Todeswüste der diesseitigen Welt in das Land, wo die Heimat des Lebens ist, wo des Lebens Quellen unversieglich fließen, wo des Lebens Ziele unerschöpfliche Lust in unerschöpflicher Arbeit verheißen. Unversieglich sind des Lebens Quellen auch in der Menschenseele: aber nur als brennendes Verlangen und Dürsten nach Befreiung aus der Todeswelt, nach unendlichem Lebensinhalt, nach unerschöpflicher Lebensarbeit! „Mich dürstet", ist der Ruf der in diese Todeswelt gebannten Seele, die den brennenden Widerspruch empfindet, welcher ihrer ewigen Anlage und Liebe zu ewig wertvoller Arbeit

nur die Aussicht auf die tragische Notwendigkeit des unabwendbaren Unterganges eröffnet [73].

Der Monismus der Naturforschung will die exakte Wissenschaft und Welterklärung sein. Dadurch bezaubert er die Geister. Man wähnt in dieser Philosophie der exakten Naturwissenschaft die reine, unverfälschte Erfahrung, die vorurteilslose Wiedergabe der empirischen Tatsächlichkeit zu vernehmen. Beim Licht kritischer Exaktheit betrachtet, zeigt sich, daß die schlechthin *moderne* Weltanschauung Häckels nicht einmal der ersten, grundlegenden und umwälzenden Errungenschaft des neuzeitlichen Denkens gerecht zu werden vermochte, daß nämlich die erste Erfahrungstatsache *nicht* die *Materie*, *nicht* die körperliche *Außenwelt*, *nicht* die sinnlichen Empfindungsgegenstände sind, sondern unser *Bewußtsein*, unsere vorstellende und fühlende, urteilende und wollende *Innerlichkeit*! Häckel steckt im Bann des naivsten Realismus, er hat das instinktive Vorurteil der sinnlichen Empfindung noch nicht durchschaut, er ahnt nicht, daß der Weg zur Wirklichkeit des Stofflichen *nur* durch die Innerlichkeit unseres bewußten Seelenlebens führt! Er übersieht, daß die erste Tatsache der Erfahrung, die erste und einzig unmittelbare Gewißheit nicht die körperliche Außenwelt und das Reich der Materie ist, sondern die Empfindung und das Bewußtsein selber! *Materie* und *Körperlichkeit* müssen für das kritische Denken erst als äußere Tatsachen *erwiesen* werden, *nicht* die Seele, *nicht* die Innerlichkeit des Bewußtseins! Woher hätten wir eine Ahnung von Ausdehnung, Bewegung und Schwere, wenn sie uns nicht als Inhalt unserer bewußten Empfindung, also unserer seelischen Innerlichkeit, gegeben wären? Der materialistische Monismus ist also nicht die exakte, kritische, reine Erfahrungswissenschaft, er ist vielmehr unterwissenschaftlich und steckt im Zauberbann des instinktiven Vorurteils der naiven Verstricktheit in die Macht des Eindrucks der Maya [74].

Gott als Weltursache und Selbstursache.

Geist, Bewußtsein und Wille sind ihrer inneren Beschaffenheit nach allein geeignet, der Weltgrund und die Urtatsache in wesentlich höherem Grade zu sein als die Natur. Gedanke und Wille sind die einzige Form der Selbstbestimmtheit und des Selbstvollzugs, also der Nichtbedürftigkeit einer höheren Ursache. Daß das geistige Leben die meist bedingte Wesensstufe ist, erklärt sich hinreichend aus dem Bedürfnis der Anregung und des Wechselzusammenhangs zwischen der Seele einerseits und dem Reich der Gegenstände, der Wahrheit, der sittlichen Aufgaben und Zwecke. Wenn der Geist einmal als zeitlicher Einzelgeist in Betracht kommt, dann ist er naturgemäß das meistbedingte Wesen, weil er zur Aufnahme und Stellungnahme gegenüber der Gesamtwelt berufen ist. Allein an und für sich ist der Gedanke und Wille die einzige Form, in der das ewige Wesen und Dasein Gegenstand und Inhalt seiner eigenen Tätigkeit und Selbstbestimmung sein kann.

Damit ist der Begriff der selbstbestimmten wesenhaften Selbsttat gewonnen, die allein das Kausalgesetz innerlich in sich selber erschöpfend erfüllt, nicht durch Selbsterzeugung, sondern als ewig vollendeter Selbstgedanke und Selbstwille. Darum ist auch kein Abbruch in der Frage nach der hinreichenden Ursache gegeben. Die wesenhafte Selbsttat ist außerdem in höherem Sinne die Allwirklichkeit, mehr als die ins Unendliche erweiterte Welt selber: weil sie dieselbe als ihren Gedanken- und Willensinhalt, als ihr Abbild und Kunstwerk innerlich gestaltet und entfaltet, umfaßt und durchdringt [73]).

Gottesbegriff und Aberglaube.

Es ist ein großer Unterschied, ob ich sage: Gott kann alles, was er will, weil er die unbeschränkte Macht ist, d. h. weil er kein mächtigeres und darum einschränkendes Wesen, keinen Höheren über sich hat, oder ob ich sage: Gott kann

alles, weil die selbstwirkliche Weisheit und Heiligkeit allmächtig ist, weil das Gute allein ursächlich ist.

Wird Gott aufgefaßt als die ewige Tatsache, welche einer hinreichenden Verursachung im positiven Sinne nicht bedarf, so ist damit das Bereich des Möglichen (wieder im positiven Sinne) viel weiter ausgedehnt, als wenn für alles, einschließlich Gottes, eine vollkommene und eigentliche Begründung gefordert, und so mit dem Kausalgesetz voller Ernst gemacht wird. Es ist leicht, zu sehen, daß dann der Aberglaube viel weniger aus inneren Kriterien und von vornherein auszuschließen ist.

Ähnliches ergibt sich für die religiöse Sittlichkeit. Man kann Gott in dem Sinne als das Prinzip der sittlichen Ordnung und den Inbegriff aller Güte auffassen, weil er keinen Höheren über sich hat, der ihm Vorschriften für Gesinnung und Tun geben kann. Folglich sei eine sittliche Unvollkommenheit bei Gott unmöglich. Alle Unsittlichkeit stamme aus dem Verbot der höheren Autorität und könne demzufolge nur bei Untergeordneten vorkommen. Was der Allerhöchste tut, kann nur gut sein, weil ihm niemand etwas verbieten und durch das Verbot brandmarken und schuldbar machen kann.

Nach dieser Auffassung ist die unbeschränkte Freiheit das erste: was ihr beliebt, ist gut; was ihr mißfällt, ist schlecht: ein innerer Unterschied zwischen Gut und Bös besteht für Gott selber nicht; nur das innerlich Unvereinbare wird als innere Schranke seiner Allmacht angenommen . . .

Welche Menge von Gebräuchen und Übungen wird hiernach als göttlich angeordnet gelten können, wenn das Kriterium der inneren Begründung und der sittlichen Notwendigkeit keine entscheidende Bedeutung hat? oder höchstens negativ? Man wird sich gewöhnen, die sonderbarsten Forderungen als möglicherweise göttlich zu betrachten: so entsteht der Aberglaube in der religiösen Sittlichkeit. Ganz anders, wenn Gott als der selbstwirkliche,

vollbewußte ewige Willensvollzug der unendlichen Vollkommenheit erfaßt wird, der selber die vollkommenste Erfüllung des Kausalgesetzes und damit des Sittengesetzes ist. Nichts ohne hinreichenden Grund zu tun! auch nicht bei unbeschränkter Macht und Freiheit! Freilich muß auch die Frage ihre Beantwortung finden: Worin besteht denn das Böse? Aus welchem inneren Grund ist es bös und verabscheuungswürdig? Ich weiß keine andere Antwort als die: weil es keinen hinreichenden Grund und Zweck hat, weil es einen Widerspruch mit der Vollkommenheit des betreffenden Wesens und des Ganzen bedeutet[73a]).

Die Todsünde und das besondere Gericht.

Die formale Todsünde ist die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den heiligen Geist, die freiwillige Abwendung von Gott, die freilich in jeder Sünde vorhanden sein kann; nur sie ist es, welche eine so scharfe Bestimmtheit an sich trägt, wie sie dem Unterschied von Tod und Krankheit entspricht: sie ist überall, wo der Wille sich unmittelbar Gott widersetzt und verschließt, und zwar mit voller Selbstbestimmung, wenn dies auch um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet. Das formale Wesen der Todsünde liegt nach Thomas in der Abwendung von Gott; die Hinwendung zum Endlichen ist an sich läßliche Sünde . . .

Der Tod enthüllt, indem er aus der Welt des Scheines in die Welt der Wahrheit, aus der Welt der Inkonsequenz in die Welt der geistigen Klarheit führt; aber er verändert nicht die Grundrichtung des Willens. Wenn bei einer ins Unendliche vermehrbaren Zahl von Seelen einer gewissen Willensbeschaffenheit unfehlbar bei keiner einzigen Reue eintritt, so ist ihnen eben die Fähigkeit zur Reue und damit die Freiheit abhanden gekommen. — Wenn diese unfehlbar gewisse Folge nicht aus der inneren Energie des gottwidrigen Sinnes, sondern aus der Wucht der auf ihnen lastenden Verdammnis abgeleitet

wird, so ist der Urheber dieser Verdammnis und ihres Maßes als die bewußte Ursache des Fortschrittes erklärt, den die sündenbelastete Seele von ihrem Gewissenszustand im Tode bis zur satanischen Unbußfertigkeit macht. Gott ist es dann, der die innere Unterwerfung des Sünders durch die Härte der Bestrafung geradezu unmöglich macht, obgleich die Anerkennung der eigenen Schuld, der verdienten Strafe und der göttlichen Gerechtigkeit gerade im Interesse der Heiligkeit liegt. Wenn es die Verdammnis durch die Wucht ihrer Qual oder ihrer Endlosigkeit verhindert, daß die Verdammten die Gerechtigkeit Gott jemals anerkennen, auch nicht ein einziger, dann steht sie im Widerspruch zur Heiligkeit Gottes; dann erscheint sie als ein psychologisches Mittel, um das Böse als sittlich Böses zu verewigen. Verhindert die Verdammnis indes nicht, daß die Seele unter ihrer Wucht ihre eigene Schuld und Verworfenheit, die Gerechtigkeit der Strafe, welche über sie verhängt ist, nach ihrem Vollmaß und ihrer ganzen Ewigkeit anerkenne, dann ist damit die Möglichkeit natürlicher Reue und Hingabe an die strafende Gerechtigkeit psychologisch vermittelt. Ein Anspruch auf Erlösung ist damit freilich nicht gegeben; allein die Heiligkeit Gottes und die Freiheit des Geistes bleiben wenigstens gewahrt. Diese Grundvoraussetzungen der sittlichen Ordnung dürfen nicht zerstört werden im sittlichen Eifer, den Gläubigen möglichsten Schrecken einzuflößen, und deshalb auch jene Sünder infolge des Todes um jeden Preis zu Teufeln zu machen, die es ihrer inneren sittlichen Willensbeschaffenheit nach weder sind, noch werden wollen, noch kraft innerer Konsequenz werden müssen[73b]).

II. Franz Xaver Kraus.

Dante und der religiöse Katholizismus.

Ist die Kirche, führt (Dante) aus, nichts Anderes, als die Fortsetzung der irdischen Erscheinung Christi, so kann sie,

ohne von ihrer eigensten Idee abzufallen, eine weltliche (Universal-) Herrschaft nicht anstreben. Damit hat Dante das Prinzip und die letzte Absicht dessen, was wir heute den politischen Katholizismus nennen, als mit der Natur des Christentums und der Idee der Kirche innerlich unvereinbar erkannt — klarer, als dies irgend jemand vor ihm getan, und klarer, als irgend jemand nach ihm bis zu diesem 19. Jahrhundert es erkannt hat. Zum ersten Male ist hier in der Geschichte mit vollem und klarem Bewußtsein die Fahne des religiösen Katholizismus im Gegensatze zu dem politischen aufgehißt, und es steht im engsten Zusammenhange mit diesem Bekenntnis, wenn Dante (Monarchia I c. 14 [Ausgabe von Fraticelli S. 300]) die individuelle Gewissensfreiheit als unantastbares Gut eines jeden Bürgers und als Grundlage und Voraussetzung jeder irdischen Wohlfahrt und jedes vernunftgemäß eingerichteten Staatswesens dahinstellt. Auch Dante will ein Königtum Christi und seiner Kirche, aber nicht eines mit dem Apparat äußerer Herrlichkeit (so wie es die konstantinische Schenkung beschreibt), sondern ein Königtum in unserer Seele, gegründet auf die freie Hingabe des Willens — established in the surrendered will, wie James Russel Lowell dies sehr schön gesagt hat, und wie es der Dichter Parad. 8, 142 f. andeutet:

„Und wenn nur immer unten eure Welt
Den Grund, den die Natur gelegt hat, ehrte,
So wär' es mit dem Menschen wohl bestellt." [74]).

Das Wesen und die Merkmale des Ultramontanismus.

Es liegt auf der Hand, daß der Ultramontanismus in bestimmten Zeiten und in den einzelnen Ländern eine durch die Verhältnisse und das Auftreten vorübergehender oder lokaler Fragen bestimmte verschiedene Färbung annimmt. Will man den Kern seines Wesens erfassen, so muß man die Merkmale zusammenstellen, welche dem ultramontanen

System, seit es überhaupt in der Geschichte aufgetreten ist, zu allen Zeiten und überall zu eigen waren. Mir scheint, daß diese Merkmale sich in folgenden fünf Punkten zusammenfassen lassen, die man geradezu als den Katechismus dieser „Lehre" bezeichnen darf:

1. Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt. 2. Ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt. 3. Ultramontan ist, wer da glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie das der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch die weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen. 4. Ultramontan ist, wer da meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden. 5. Ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Ausspruch einer fremden Autorität zu opfern.

Aus dem dritten Punkte ergibt sich die Hintansetzung der religiösen und ethischen Gesichtspunkte hinter die politischen Machtinteressen; aus dem ersten und zweiten die unverhältnismäßige Betonung des menschlichen Elements in der Kirche, das dann mit dem göttlichen und mit dem Ideal nicht mehr in Einklang zu bringen ist. Das natürliche Ergebnis aus dieser „falschen Situation" ist der chronische Konflikt, in welchem sich der Ultramontanismus mit der historischen Wahrheit befindet; die Unwahrhaftigkeit seiner Geschichtsschreibung, die traurige Verlogenheit seiner Presse und das schimpfliche System der Verleumdung und Lüge, welches gegen alle, welche nicht „korrekt" denken, als erlaubt gehandhabt wird.

Mit diesem Systeme muß aufgeräumt werden: es widerstrebt dem Besten, was wir in unserer deutschen Eigenart besitzen. Es ist klar, daß es nicht zur Herrschaft bei uns gelangen kann, ohne das deutsche Reich und das deutsche Volk zu zerstören. Es ist ebenso klar, daß, wenn man den Katholi-

zismus in Deutschland auf die Dauer erhalten und lebensfähig machen will, er die Formen und den Geist des Ultramontanismus abstoßen muß. Tut er das nicht, so haben wir ein zweites 1517 zu erwarten [75]).

Der religiöse Katholizismus.

(Cavours) Prinzip: „Libera chiesa in libero stato" [freie Kirche im freien Staate] ist nur zum Teil wahr und nur zum Teil durchführbar; seine volle Bedeutung hatte es nur vorübergehend, das, was von ihm bleibt, kommt auf das Prinzip der Gewissensfreiheit zurück, welches die Magna Charta der modernen Kultur und eines menschenwürdigen Daseins unserer Völker darstellt. Die Art, wie Cavour seine Formel verwirklichen wollte, beruhte auf einer unvollkommenen Kenntnis des kirchengeschichtlichen Verlaufs und der Entwicklung der Machtverhältnisse innerhalb des Katholizismus; sie ging weiter von der rein theoretischen Unterstellung aus, daß man es in Italien mit einer Landeskirche zu tun habe, welche ein innerlich gesundes und normales Leben aufweise — einer Supposition, die, wie jeder ehrliche Kenner des Landes zugeben wird, gänzlich unhaltbar ist und daher nicht zur Grundlage einer absolut neuen Regelung der Verhältnisse gemacht werden konnte. Was die Formel Richtiges enthält, ist im Grunde nur ein Stück, und eine Vorwegnahme dessen, was wir jetzt in Deutschland, geleitet durch die historische Bildung unserer Nation, als den religiösen Katholizismus im Gegensatz zum politischen hinstellen. Man konnte diese Unterscheidung und ihren Urheber verdächtigen und verlästern, das hat der Lebenskraft dieses von Dante gesehenen, jetzt erst scharf umrissenen und in seinen Konsequenzen klar herausgestellten Prinzips keinen Abbruch zu leisten vermocht. Die Idee des religiösen Katholizismus, einmal hinausgeworfen, wird ihren Siegeslauf nehmen

und in wenigen Jahrzehnten sich eine Welt erobern; sie wird dem Christentum ein neues Heim bauen, nicht in einer von Zwang zusammengehaltenen, vom Schrecken beherrschten Umhegung, wohl aber im Herzen einer geläuterten, in sich eingekehrten und dabei ihrer Freiheit und ihres Daseins frohen Menschheit[76]).

Ich sterbe, wie ich gelebt, als meiner Kirche bis in den Tod ergebener Sohn. Habe ich etwas gedacht, was ihrem und Christi Geist zuwider wäre, so sei es hiermit zurückgenommen, und all mein Tun und Lassen sei dem Urteile der katholischen Christenheit unterstellt.

Möge der Herr meine Kirche und mein deutsches Vaterland schützen, meinen Kaiser und meinen Großherzog segnen! Lebend und sterbend erkenne ich für die christliche Gesellschaft kein Heil, als in der Rückkehr zu dem religiösen Katholizismus, in dem Bruche mit den irdischen, politischen und pharisäischen Aspirationen des Ultramontanismus, — in der Erkenntnis, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, und daß der, welcher das Gegenteil predigt, non sapit ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum [nicht, was Gottes, sondern was der Menschen ist, denkt, Matth. 16, 23][77]).

III. Albert Ehrhard.

Bedeutung des Mittelalters.

Sollten aber nicht theologische Gründe den Katholiken dazu zwingen, das Mittelalter als die Idealzeit der katholischen Kirche zu betrachten? Das ist keine müßige Fragestellung. Es gibt in der Tat katholische Kreise, die für die Stellungnahme, die ich bekämpfe, theologische Gründe, wenn auch meist unausgesprochene, als verpflichtend empfinden. Nun ist aber das Gegenteil richtig. Gerade Glaube und Offenbarung sichern uns die vollste Freiheit für

die Beurteilung der historischen Entwicklung der katholischen Kirche. In den Quellen der Offenbarung ist keine Rede weder vom Mittelalter noch von der Neuzeit. Was man in dieser Beziehung aus den alttestamentlichen Propheten oder aus der neutestamentlichen Apokalypse hat herauslesen wollen, hat weder wissenschaftliche noch kirchlich-autoritative Gewähr. Zeit- und Personenfragen kommen nirgends in einer Weise zum Ausdrucke, die eine Bezugnahme auf bestimmte chronologische oder persönliche Verhältnisse erschließen ließe. Ebenso sicher ist es, daß keine kirchenhistorische Persönlichkeit in einem bestimmenden Zusammenhang mit der Offenbarung selbst steht. Von souveränem, weil göttlichem Standpunkte aus beherrscht vielmehr die Offenbarung alle menschlichen Verhältnisse, und wird von keiner menschlichen Schwäche innerlich berührt, gleichwie die Strahlen der Sonne ihre unbefleckte Reinheit bewahren, mögen sie nun in einen kristallklaren Gebirgssee hineinleuchten, oder auf schmutzige Grundwasser ihr Licht werfen.

Oder glauben die Kreise, welche diese Anschauung vertreten, mit theologischen Gründen nachweisen zu können, daß die mittelalterliche Theologie den Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit darstellt? Wo steht es geschrieben, daß den kirchlichen Institutionen des Mittelalters in ihrer konkreten Form absoluter Wert zukommt? Wer solche Beweise durchführen wollte, müßte Trugschluß auf Trugschluß häufen; im Ernste ist ein solcher Versuch auch niemals unternommen worden!

Im Gegensatze zu derartigen unklaren Anschauungen muß festgehalten werden an dem Worte des Evangeliums von der Erleuchtung eines jeden Menschen, der in die Welt kommt, muß ernst gemacht werden mit der dogmatischen Überzeugung von der Vorsehung Gottes, die alle Zeiten umfaßt. Dieses Dogma schließt unmittelbar die Möglichkeit aus, daß irgend eine Zeit nur Unchristliches, nur Kirchen-

feindliches hervorbringe. Ebenso unmittelbar schließt es positiv die Tatsache ein, daß jeder Zeit eine eigentümliche Aufgabe auf dem religiös-kirchlichen Gebiete vorgesteckt ist und jede ihre spezifischen Vorzüge besitzt. Was eine Periode einer anderen gegenüber voraus hat, das ist das ungleiche Maß menschlicher Mitarbeiterschaft mit Gottes Gnade. Den Vorzug einer Periode allen übrigen gegenüber könnte nur derjenige bestimmen, der einen Einblick besäße in Gottes unerforschliche Ratschlüsse und einen Überblick über die ganze historische Entwicklung des Christentums. Das ist aber keinem menschlichen Auge auf Erden beschieden, und selbst dieser Periode, die nicht in der Vergangenheit, sondern nur in der Zukunft liegen kann, wäre nur ein relativer, nicht aber ein absoluter Vorzug zuzusprechen.

Wir kommen somit zum Resultat, daß kein Grund, insbesondere kein theologischer, vorhanden ist, das Mittelalter als die Zeit des Höhepunktes der gesamten kirchlichen Entwicklung zu betrachten. Vielmehr zwingen uns historische, geschichtsphilosophische und theologische Erwägungen, auch dem kirchlichen Mittelalter den relativen Charakter zuzusprechen, der jeder Zeit und jeder menschlichen Arbeit, auch wenn sie im Dienste des Ewigen und Göttlichen steht, zukommt [78]).

Germanisches Christentum.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wie alle übrigen Anlagen der verschiedenen Völker, so auch die religiöse ein eigentümliches Gepräge besitzt, das auf die konkrete Verwirklichung des christlichen Lebens nicht ohne Einwirkung bleiben kann. Nun erhielten die Germanen das Christentum durch die Vermittelung der christlichen Römer, und das Römertum bekam dadurch einen überwiegenden Einfluß, der sich besonders in der Aufnahme der lateinischen Sprache nicht bloß als der kirchlichen, sondern als der theologischen und

wissenschaftlichen überhaupt, sowie in der intensiveren kirchlichen Abhängigkeit von Rom bekundet.

Diese doppelte Abhängigkeit, die über das Maß des von dem Begriffe der Einheit der Kirche Geforderten hinausging — die Gründung einer deutschen Patriarchalkirche wurde ja im 11. Jahrhundert einen Augenblick in Betracht gezogen — war während des hohen Mittelalters nicht unangenehm empfunden worden, teils wegen der Verbindung des deutschen Kaisertums mit dem Papsttum, welche Deutschland eine hervorragende kirchliche Stellung sicherte, teils wegen der großen kulturellen Vorteile, die sie mit sich brachte. Je mehr aber der Kulturstand sich hob, desto schärfer trat die Eigentümlichkeit der religiösen Sinnesart der Germanen zutage. Sie sprach sich zuerst in den Schriften der deutschen Mystiker aus, die eine tiefere Religiosität bekunden, als sie sich je in den Denkmälern der Scholastik offenbarte, und darin liegt das richtige Moment in der unrichtigen Behauptung eines Gegensatzes zwischen Scholastik und Mystik. Die Hegemonie der lateinischen Sprache war auch bereits im 15. Jahrhundert im vollen Rückgang begriffen. Von der kirchenrechtlichen Abhängigkeit von Rom hatte die deutsche Kirche auf den Konzilien von Konstanz und Basel sich zu befreien gesucht, und dahin zielten die zahlreichen Gravamina [Beschwerden] ab, die gegen die römische Kurie wiederholt erhoben wurden.

Mit Luther trat das nationale Bewußtsein in einen wesentlichen Gegensatz zur katholischen Kirche. Er brachte seinen Unwillen gegen Rom in seiner drastischen Weise wiederholt zum Ausdruck; er drang auf nationale Kirchenbildung, auf nationale Kultussprache, und dieser nationale Geist hat den Protestantismus von Anfang an beherrscht. Deutsche Theologie, deutsche Kirche, deutsches Christentum, der Ultramontanismus als Erbfeind des Deutschtums: das sind ja die Schlagwörter, die uns auch in der Gegenwart aus nächster Nähe entgegentönen [79]).

Jesuitismus und Katholizismus.

Die so oft auftretende Behauptung, Jesuitismus und Katholizismus seien identisch, ist vollkommen hinfällig. Sie ist noch unrichtiger, als wenn behauptet würde, der ganze Geist des Katholizismus sei im 6. Jahrhundert in die Benediktinerklöster, in den folgenden Jahrhunderten in die verschiedenen Neubildungen des benediktinischen Ordensideales, im 13. Jahrhundert in die neuen Mendikantenorden eingezogen. Die katholische Kirche ist älter und umfassender als alle Orden, von denen jeder nur eine von den verschiedenen Kräften darstellt, die in der Kirche wirksam sind, und die, alle zusammengenommen, den ganzen Umfang dieser Kräfte nicht ausmachen; denn sie werden von der Kirche als der höheren, allgemeinen Organisation umschlossen, nicht die Kirche von ihnen. Im Lichte des vollen Inhalts des Katholizismus und seiner ganzen Geschichte betrachtet, ist jene Behauptung geradezu widersinnig. Sie ist aber auch falsch, wenn sie dahin verstanden wird, daß der Jesuitismus seit dem 16. Jahrhundert in steigender Linie die Herrschaft über die katholische Kirche gewonnen habe und in der Gegenwart alle „besseren“ Regungen derselben unterdrücke. Der Jesuitenorden hat allerdings wiederholt auf kirchliche Personen, auch auf Päpste, und kirchliche Verhältnisse einen bestimmenden Einfluß gewonnen; dieser Einfluß beschränkt sich aber immer auf zeitgeschichtliche Momente und Lebensäußerungen der katholischen Kirche. Zu diesem Einfluß hat ihm aber gerade der Protestantismus verholfen, weil er der wirksamste Träger der antiprotestantischen Entwicklung der Theologie und des Kultus geworden ist, welche der Protestantismus der katholischen Kirche aufgenötigt hat. Nun ist aber der Katholizismus nicht wesentlich Antiprotestantismus, wie dieser wesentlich Antikatholizismus. Je mehr der Protestantismus diesen polemischen Charakter abstreifen wird, desto mehr wird auch der „militärische Orden“, „die

Leibgarde des Papstes", an kriegerischem Ansehen und polemischer Richtung verlieren.

Der relative Charakter, welcher demnach dem Jesuitenorden zukommt, wenn er auch im Dienste göttlicher Gedanken und kirchlicher Ideale steht, wird durch seine ganze Geschichte bestätigt, die alle jene Mängel und Schwächen aufweist, die von menschlicher Arbeit unzertrennlich sind. Alleinige kirchliche Korrektheit seiner eigenen Schulmeinungen, Alleinberechtigung seiner spezifischen Andachtsübungen und Frömmigkeitsäußerungen kann er daher gar nicht in Anspruch nehmen noch nehmen wollen. Es steht vielmehr jedem Katholiken frei, der spezifischen Richtung der Theologie der Jesuiten sich anzuschließen oder nicht, ihre Andachtsformen zu adoptieren oder nicht, ihre Bestrebungen zu fördern oder nicht, je nach der Stellung, die ihm seine Überzeugung und sein eigenes Gewissen vorschreibt. Ja! auch das Recht, den Jesuitenorden positiv, sei es auf wissenschaftlich-theolischem, sei es auf praktisch-kirchlichem Gebiet, zu bekämpfen, steht jedem einzelnen zu, so lange und insoweit sich diese Bekämpfung mit den Waffen des Geistes und innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe bewegt. Persönliche Angriffe, Verdächtigungen, geheimnisvolles Argwöhnen und ähnliche Arten der Bekämpfung sollten aber auf das sorgfältigste vermieden werden.

Die Eigenart des Jesuitenordens läßt es endlich als höchst wünschenswert, ja sogar als notwendig erscheinen, daß er auf keinem kirchlichen Gebiet zur Alleinherrschaft gelange; denn schon das Vorherrschen einer einzigen Richtung in der theologischen Wissenschaft wie in der praktischen Religionsübung wäre, der Hypertrophie eines einzelnen Gliedes des menschlichen Organismus vergleichbar, ungesund und schädlich für das Ganze. Dem Orden selbst kann aber nicht zugemutet werden, daß er seine Tätigkeit künstlich zurückschraube und das Feld, das ihm offen steht, aus Großmut räume; seine eigenen Ideale zu vertreten und möglichst

zur Geltung zu bringen, ist Lebensfrage und Lebensnerv einer jeden Organisation. Anderen Kräften und anderen Instituten fällt die Aufgabe zu, hier korrigierend einzugreifen und das Überwuchern einer Richtung in Theorie und Praxis zu verhüten [80]).

Der heilige Thomas und die Scholastik.

Die Anempfehlung des hl. Thomas durch Leo XIII. (1879) darf aber nicht in dem Sinne gedeutet werden, als ob alle Folgerungen, die der hl. Thomas aus seinen Grundsätzen zog, samt und sonders für richtig erklärt wären. Noch irrtümlicher ist die Vorstellung, daß das theologisch-wissenschaftliche System des hl. Thomas dadurch dogmatisiert worden sei. Die katholische Kirche hat sich noch nie mit einer bestimmten philosophischen und theologischen Schule identifiziert und kann sich nicht damit identifizieren, auch wenn eine bestimmte Richtung in einer bestimmten Zeit allen übrigen vorgezogen wird.

Es leuchtet übrigens leicht ein, daß, wenn einmal der philosophischen Denkarbeit in den katholischen Schulen der Gegenwart ein anregendes und grundsätzlich maßgebendes Vorbild aus der Vergangenheit gegeben werden sollte, gar kein anderes als dasjenige des hl. Thomas in Frage kommen konnte, der den Versuch, den Inhalt der kirchlichen Glaubensverkündigung sowohl mit der Erfahrungswelt als mit dem menschlichen Geiste in harmonische Verbindung zu bringen, für seine Zeit in glänzender Weise ausführte. Thomas ist aber ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein, und es wäre ein Verbrechen, ihn aus jenem in diesen verwandeln zu wollen! Jede Zeit muß jenen Versuch neu anstellen mit Rücksicht auf ihre spezifischen Bedürfnisse, die immer wechseln und sich niemals wiederholen [81]).

Insofern also die Neuscholastik den Anschluß an die große Periode theologischer Geistesarbeit im Mittelalter sucht, tut sie nur das, was die Scholastiker des Mittel-

alters den Vätern, und die Väter der griechischen Philosophie gegenüber getan, und bekennt sie sich zu jenem erhebenden Optimismus, der schon die ersten großen christlichen Theologen, Clemens und Origenes, erfüllte, daß die menschliche Geistesarbeit in ihren großen, entscheidenden Zügen im Dienste der Wahrheit und unter dem Schutze des Geistes der Wahrheit steht. Will aber die Neuscholastik eine einfache Repristinierung der Scholastik des Mittelalters sein, so verfällt sie einem doppelten Irrtum, einem historischen, indem sie eine, wenn auch noch so wertvolle Periode der katholischen Theologie als den Höhepunkt der theologischen Geistesarbeit überhaupt betrachtet, und einem theologischen, indem sie sich von der Anschauung beherrschen läßt, als könne es eine Zeit geben, in welcher die Sonne der Wahrheit aufgehört hätte, jeden Menschen zu erleuchten, der in diese Welt kommt, und als könne eine Geistesarbeit von nahezu 600 Jahren sich außerhalb der Bahnen der Vorsehung bewegen! [82]).

Katholizismus und Nationalismus.

Zwischen dem Wesen des Katholizismus und dem Nationalismus besteht aber nicht bloß kein absoluter Gegensatz; wie im Kulturleben überhaupt, so sind auch auf dem Gebiete der christlichen Religionsübung Universalismus und Nationalismus aufeinander angewiesen. Der Reichtum des Christentums an Wahrheit und Gnade überragt ja die intellektuellen, sittlichen und religiösen Anlagen und Kräfte der einzelnen Völker noch viel mehr, als das Humanitätsideal. Es könnte daher noch viel weniger als dieses durch eine einzige absolute identische Form diesen ganzen Reichtum zum Wohl der Menschheit entfalten. Es verlangt daher die verschiedenartige Ausprägung seiner Ideale durch die Entfaltung einer Reihe von spezifischen kirchlichen Leistungen, die sich nach der nationalen Eigenart der einzelnen katholischen Länder und Völker richten. Es ent-

spricht somit nicht der vollen Wirklichkeit, wenn man kirchliche Eigentümlichkeiten, wie sie sich im Verlaufe der ganzen Geschichte der katholischen Kirche ausgebildet haben, als eine Art Konzession an die einzelnen Nationalitäten betrachtet; diese Ausbildung ist vielmehr begründet in den inneren Verhältnissen zwischen dem überreichen Inhalt und der Fruchtbarkeit des katholischen Christentums und dem Bedürfnisse der Menschheit nach nationaler Gestaltung, das zwischen Katholizismus und Nationalismus eine tiefinnere, gottgewollte Harmonie schafft, deren letzter Zweck es ist, einen edlen Wettstreit unter den katholischen Nationen in der Verwirklichung der Ideale des Christentums hervorzurufen, bei voller Übereinstimmung aller in dem, was das Wesen des Katholizismus ausmacht [83]).

Das moderne religiöse Bedürfnis unterscheidet sich von dem mittelalterlichen durch zwei besonders charakteristische Momente: Individualismus und Innerlichkeit. Sie ergeben sich aus den allgemeinen Kulturfaktoren der Gegenwart und wirken daher mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit auf das religiöse Leben des einzelnen. Es muß daher immer mehr mit ihnen gerechnet werden. Der Katholizismus ist ja weit genug, um jeder individuellen Verwirklichung seiner praktisch-religiösen Ideale Raum zu gewähren. Die Verinnerlichung des religiösen Lebens, die zugleich eine tiefere Erfassung des Wesenhaften in der Religion und eine reinlichere Scheidung des wahrhaft Religiösen von allem Profanen und Politischen mit sich bringt, ist aber von so hohem Wert, daß man sich über ihre Fortschritte nur innig freuen kann. Die extrem einseitige und subjektivistische Vertretung beider Momente durch den Protestantismus darf um keinen Preis dazu verleiten, ihre Berechtigung theoretisch zu verkennen oder sie praktisch unfruchtbar zu machen.

Dasselbe gilt von dem Nationalismus, der nichts anderes ist als das Bestreben, die Individualität seiner eigenen Nation zur Geltung zu bringen. Wenn es wahr ist,

daß Katholizismus und Nationalismus keine Gegensätze bilden, sondern vielmehr in einer gottgewollten inneren Harmonie stehen, warum die spezifischen Frömmigkeitsäußerungen der romanischen Völker den germanischen aufdrängen, als wären jene der adäquate und offizielle Ausdruck der katholischen Frömmigkeit? Da die offizielle Sprache der katholischen Liturgie die lateinische ist, nicht aus einem dogmatischen Grunde, sondern infolge von historischen Verhältnissen und praktisch-kirchlichen Erwägungen, so läßt sich nicht leugnen, daß die romanischen Länder, deren Sprachen sich aus der lateinischen heraus entwickelt haben, dadurch einen Vorteil vor den übrigen besitzen. Ist es da nicht billig und recht, daß für die nichtromanischen Nationalsprachen bei den gottesdienstlichen Versammlungen ein genügender Raum geschaffen werde, um den realen Nachteil, der diesen Völkern aus dem idealen Vorzug einer einheitlichen kirchlichen Sprache erwächst, vollständig aufzuheben? Daß dies durchführbar sei, ohne der Einheit der Kulthandlungen und der Kultsprache zu schaden, kann doch keinem Zweifel unterliegen! [84])

Katholizismus und Neuzeit.

Wenn keine Zeit sich außerhalb der Bahnen der göttlichen Vorsehung bewegen kann, so erfüllt auch die Neuzeit eine gottgewollte Aufgabe. Diese Aufgabe vom Standpunkte des Christentums klar zu bestimmen und fest zu umgrenzen, ist die Zeit noch nicht da. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß die katholische Kirche jetzt höher steht als im Mittelalter und gerade auf den Zentralgebieten des religiösen Lebens mächtige Fortschritte aufweist, deren Zusammenhang mit den Grundfaktoren und den Kulturkräften der Neuzeit beweist, daß zwischen beiden ein positives Verhältnis tatsächlich besteht.

Aus dieser Erkenntnis ergibt sich aber die wichtige Folgerung, daß von keinem gebildeten Katholiken im Namen

der modernen Kultur gefordert werden kann, er müsse die katholische Kirche, seine geistige Mutter, prinzipiell verleugnen oder im praktischen Leben sich von ihr abwenden. Ebensowenig kann im Namen des Katholizismus verlangt werden, daß der Katholik sich zur modernen Kultur als solcher in einen prinzipiellen Gegensatz stelle; er ist vielmehr berechtigt, ja sogar verpflichtet, an der Erfüllung ihrer wesentlichen Aufgaben nach Maßgabe seiner Kräfte treu und kräftig mitzuarbeiten. Noch wichtiger ist aber die weitere Folgerung, daß das Ziel der Wirksamkeit der katholischen Kirche nicht ein ewiger Kampf gegen die moderne Welt sein kann, sondern die Versöhnung des modernen Geistes mit dem Katholizismus und durch diese Versöhnung die Rettung der modernen Gesellschaft[85]).

Die neue Lage der katholischen Theologie.

Die katholische Kirche der Gegenwart hat wohl ein einheitliches Dogma; sie besitzt aber keine einheitliche Theologie. Es kämpfen vielmehr zwei feindliche Theologien in ihrem Schoße um die Vorherrschaft: die scholastische und die moderne. Dieser Kampf geht in seinen Anfängen bis in die Zeiten des Humanismus zurück, in denen bekanntlich zuerst mehrere für die Scholastiker feststehende theologische Wahrheiten als unhaltbare Legenden nachgewiesen wurden. Die Periode der antiprotestantischen Polemik lenkte davon ab; seit der Mitte des 17. Jahrhunderts hat der Kampf aber nicht mehr aufgehört, und im Verlaufe des 19. hat er sich immer mehr zugespitzt, bis er in unseren Tagen den unheilvollen Charakter eines Kampfes auf Leben und Tod angenommen hat. Manchen gilt er als durch die jüngste Enzyklika [Pascendi] bereits entschieden — zu ungunsten der modernen Theologie. Das ist jedoch unrichtig, weil Modernismus und moderne Theologie nicht identisch sind; der Modernismus ist vielmehr

nur eine Richtung innerhalb der modernen Theologie. Wohl aber ist es richtig, daß in manchen theoretischen Ausführungen der Enzyklika und in ihren praktischen Maßregeln die moderne, historisch-kritisch gerichtete Theologie in starke Mitleidenschaft gezogen ist, so daß deren theologische Gegner sich rühmen können, in der höchsten kirchlichen Autorität einen Bundesgenossen gefunden zu haben.

Wer sich auf die Gesetze der menschlichen Geistesentwicklung besinnt, der wird das Vorhandensein dieses Bruderkampfes nicht bloß erklärlich finden, sondern sogar als eine unabwendbare Folge des Gegensatzes zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Geistesleben erkennen. Wie jeder Geisteskampf, so entnimmt auch dieser Gegensatz innerhalb der katholischen Theologenwelt seine Hauptnahrung den Fehlern, deren sich beide gegnerische Lager schuldig machen. Übertreibungen in der Handhabung der kritischen Methode, voreilige Schlußfolgerungen von dogmatischer Tragweite, unberechtigte Verallgemeinerungen und manche andere Fehler auf der einen Seite bilden ja zweifellos die Voraussetzung der Enzyklika gegen den sogenannten Modernismus. Die Gerechtigkeit verlangt aber, daß man auch die Fehler auf der anderen Seite zugestehe. Frankreich und Italien waren bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts die klassischen Länder des Scholastizismus in der Philosophie und in der Theologie. Wie erbärmlich war aber die Lage der katholischen Theologie, und wie gering ihr Einfluß auf das Geistesleben der beiden Länder, deren führende Gesellschaftskreise sich in einen wachsenden Gegensatz zum Katholizismus im Verlaufe des Jahrhunderts gestellt haben, bis es in Frankreich zum völligen Bruche kam, der in Italien sich früher oder später ebenfalls vollziehen wird, wenn das katholische Geistesleben sich nicht erneuert! Und wie kommt es denn, daß gerade Frankreich das Geburtsland des sogenannten Modernismus im Sinne der Enzyklika [Pascendi], dieser „Quintessenz aller Häresien", dieses

„Weges zum Atheismus und zur Vernichtung aller Religion", wurde, und Italien den Modernismus mit Heißhunger in sich aufnahm? Die Erklärung dieser auffallenden Tatsache bedeutet eine schwere Belastung der scholastischen Philosophie und Theologie und ihrer Vorkämpfer; denn sie liegt in der völlig ungenügenden theologischen Bildung, die die Vertreter der Scholastik dem jungen französischen und italienischen Klerus gaben .... Werden nun die praktischen Maßregeln der Enzyklika [Pascendi] auch in Deutschland angewandt — und Deutschland ist bei deren Anordnung in keiner Weise ausgenommen —, dann werden auch bei uns der theologischen Forschung die Lebensadern unterbunden werden. Dann werden aber auch alle jene Konsequenzen eintreten, die das einseitige Herrschen der Scholastik in Frankreich und Italien bereits nach sich gezogen hat. Dann werden die katholisch-theologischen Fakultäten auch in Deutschland verschwinden müssen, wie sie in Frankreich und Italien bereits verschwunden sind [86]).

IV. Joseph Müller.

Individualität und Autorität.

Kernpunkt ist jedenfalls die Geltendmachung der persönlichen und nationalen Individualität, gegenüber zu engen und drückenden Fesseln der Autorität namentlich in dem Punkt, wo Vergewaltigung am wenigsten zu ertragen ist: im wissenschaftlichen Denken. Wir Reformkatholiken nehmen, nachdem wir die in Glaubenssachen übernatürlich sanktionierte Autorität der Kirche durch historisch-apologetische Forschung verstandesgemäß erkannt haben, die Freiheit in dubiis in vollem Umfange in Anspruch und verlangen Duldung in allen, namentlich philosophisch-fortschrittlichen berechtigten Ideen. Die Autorität muß an der Freiheit ihren Gegenpol haben; on ne

s'appuit que sur ce qui resiste. Widerstandslose Passivität gibt kein Leben, auch kein religiöses.

Wir protestieren gegen die Versuche, uns von Mitarbeit am modernen Geistesleben fernzuhalten, und gegen die Verdächtigung unserer religiösen Gesinnung. Wir betrachten es als eine Schmach, immer hinter den Protestanten einherzuhinken, höchstens als Parasiten die Früchte zu stehlen, die wir nicht gepflanzt; wir betrachten es als nicht genügend, wenn die katholische Wissenschaft allenfalls ermuntert wird, „die haltbaren Ergebnisse der fortschreitenden Forschung hinzunehmen" (nämlich, wenn gar nichts mehr daran zu nörgeln ist); wir halten es vielmehr als Pflicht, und sind nach unseren Kräften bereit und bemüht, selbsttätig in die Aufgaben und Arbeiten der Zeit einzutreten, dieselben in gute Bahnen zu lenken und zu erhalten, und glauben so am meisten zur Ehre und Achtung der Kirche beizutragen. „Wer furchtsam und verzagt ist, der kehre um!" (Richt. 7, 3)[86a]).

Die Vorherrschaft des Protestantismus in der Wissenschaft.

Die Präponderanz des Protestantismus in der Wissenschaft hat ihren Grund in dem regen fortschrittlichen Geist, der von Anfang an das treibende Element in ihm bildete, in dem Drang, aller Wissensquellen sich zu bemächtigen, sie auszubeuten und auf den gewonnenen Grundlagen fortzubauen, während der katholische Geist im Gegensatz dazu sich mehr und mehr abschloß und die Fühlung mit den Zeitströmungen, damit auch den Einfluß auf die Gebildeten verlor. Der Protestantismus, so wenig positiv er war, hatte doch eben wegen seiner Unsicherheit und inneren Nichtbefriedigung ein treibendes, unruhiges Element in sich, welches der Aufstachelung und Anspannung der Verstandeskräfte günstiger war; wie die Not die Mutter der Erfindungen, so wurde

hier die geistige und religiöse Not die Schöpferin der neuen Kulturbewegungen. Mit einer Art Stoffhunger warf sich der protestantische Geist auf alles ihm Erreichbare und suchte es sich zu assimilieren; die antiken Geistesdenkmale, die ausländischen Schöpfungen, die Errungenschaften der neueren Zeit in allen Ländern und Völkern wurden gesammelt und dienten zum Ausgangspunkt fruchtbarer Weiterentwicklung, während auf katholischem Gebiet angeblich im Interesse der Reinerhaltung des Glaubens ein Absperrungssystem, ein Festhalten und Zurückgreifen auf alte, längst abgestorbene Ideenkreise eindrang, das die katholische Welt immer mehr isolierte und der protestantischen gegenüber in Nachteil brachte. Die katholische Gelehrsamkeit nützte nicht einmal ihre eigenen positiven Kräfte und Geistesschätze aus, geschweige daß sie fremde zu assimilieren vermochte. Die Patristik, die mittelalterliche Dichtung, ja die eigene Geschichte blieb lange ein verschlossenes Buch; die so hoffnungsvoll eingeleitete Bewegung der Renaissance der Künste und Wissenschaften versiegte bald, an ihre Stelle trat dürrer scholastischer Formelkram, moralische Kasuistik und ewig wiedergekäute mittelalterliche Philosophie und Dogmatik. Jede originelle Idee ward prostituiert, als Sünde gegen den heiligen Geist der „Tradition" verdächtigt und aller gedeihliche Fortschritt lahmgelegt . . . So erweiterte sich die Kluft immer mehr, statt sich zu schließen; der anfangs nur konfessionelle Gegensatz wurde bald zum kulturellen; die fortschrittlich Gesinnten beider Lager reichten sich die Hände zum Kampf für „Geistesfreiheit" und Fortschritt, wobei aber auch hier die protestantisch Gebildeten die Führung übernahmen.

In diesem Stadium stehen wir noch heute; die Frage des Ausgleichs zwischen Glauben und Wissenschaft ist dringender geworden als je; es handelt sich darum, ob der Katholizismus noch fähig ist, Kulturträger zu sein, ob die Wahrheit seiner Grundlage für den gereiften Geist unserer Zeit noch

besteht, ob er vielleicht sogar noch Prinzip des Fortschritts werden kann, oder ob er definitiv zu den Toten zu legen und eine Fortentwicklung der Kultur auf neuer Basis zu suchen ist[86b]).

Die Scholastik, das Hauptbollwerk katholischer Rückständigkeit.

Wir Katholiken sind in der glücklichen Lage, daß die Grundlagen unseres Glaubens vernunftgemäß gesichert sind, und die Hindernisse seiner allgemeinen Anerkennung in aufhebbaren verschuldeten und unverschuldeten Zeitumständen liegen, während von einer protestantischen Religion schon eine eindeutige Definition nicht gegeben werden kann, geschweige eine göttliche Institution und Beglaubigung. Nur als weckendes, kritisches, anstachelndes Prinzip ist er berechtigt, und als solches hat er auch Großes geschaffen. Nach dieser Seite müssen wir auch die Fortschritte, welche er der Geisteskultur gebracht hat, anerkennen und in uns aufnehmen, ohne daß wir darum die eigenen Vorzüge preiszugeben brauchen. Es muß mit dem engherzigen Konservatismus gebrochen werden, welcher dem Zeitbewußtsein, ja im Grunde selbst dem Kern des Katholizismus, der fortschrittlich wie die Wahrheit selbst ist, so widerstrebt. Stellen wir nun gleichsam dem kranken Körper unserer Glaubensgemeinschaft die Diagnose, so müssen wir uns hüten, an Äußerlichkeiten herumzumedizinieren. Wir müssen auf die Tiefe gehen, auf den geistigen Kern der Misere. Der tiefste Grund einer Kulturgemeinschaft aber ist ihre philosophische Basis. Um gleich das Hauptbollwerk der Rückständigkeit zu treffen: es müssen die nicht mehr haltbaren Lehrmeinungen der Scholastik in Philosophie und Theologie aufgegeben werden.

Man sollte es nicht für möglich halten, daß in weitaus den meisten theologischen Bildungsanstalten die Philosophie und Theologie einer mehr als sechs Jahrhunderte zurück-

liegenden Geistesrichtung nahezu unverrückt festgehalten wird, und jede Abweichung davon gewissermaßen als Abfall vom Glauben gebrandmarkt ist. Berücksichtigt man diesen Umstand, so wird die Rückständigkeit der meisten katholischen Gelehrten und ihr Unvermögen, auf die fortgeschrittene Zeit zu wirken, von selbst klar[68c]).

Aufgabe des modernen katholischen Theologen.

Die Aufgabe des modernen Theologen muß eine doppelte sein: Aufnahme jedes wirklich fruchtbaren und wahrhaft fortschrittlichen Gedankenkeims im Interesse der Bereicherung des Christentums und der Annäherung desselben an die gegenwärtige Kultur, andererseits Zurückweisung alles vor dem Forum der Vernunft nicht Stichhaltigen, mag es noch so anspruchsvoll auftreten. Ich glaube, in letzterer Hinsicht geschieht von uns meist zu viel, in ersterer zu wenig. Die Furcht vor dem Wissen und die Angst für den Glauben ist noch immer zu stark, und im Grunde ist sie meist die Furcht, das eigene und so sorgfältig aufgebaute und behütete Gedankengebäude könnte vor dem fortgeschrittenen Denken nicht standhalten. Darum wird alles der Scholastik Widerstrebende als glaubensfeindlich gebrandmarkt; darum wird vor dem Besuch der Universitäten so eindringlich gewarnt und für die unschädlichen Ordensinstitute, natürlich nur aus reiner Sorge für den Glauben, so lärmend agitiert; darum werden fortschrittliche Ansichten auf philosophischem und theologischem Gebiet mit solcher Gehässigkeit, ja Unredlichkeit bekämpft. Als höchstes gilt jetzt, ein überzeugungstreuer Thomist und möglichst unselbständiger Denker zu sein, wobei aber über die wirkliche Deutung der Worte des Aquinaten noch der lebhafteste Streit wogt. Möge doch die Mahnung des sicherlich untadeligen Münchener Dogmatikers Alois Schmid beherzigt werden, die er in seinem Werk über die „Wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit“ an die Theologen

richtet: „Die großen Lehrer der katholischen Vorzeit sollen uns Muster und Vorbilder sein nicht zum Nachbeten, sondern zum Nachdenken. Nicht in Worten, sondern in Taten sollen wir zur Grundanschauung der mittelalterlichen Denker zurückkehren, sobald wir insbesondere den heiligen Thomas zum Musterbild nehmen, wie er sich nämlich fortgebildet hätte und fortbilden würde angesichts der fruchtbaren Errungenschaften der neueren Zeit. Mit welchem Freisinn eines wahrhaft katholischen Forschers, mit welcher Milde des Urteils prüfte er und verwendete er nicht die Leistungen der heidnischen und mohammedanischen Systeme?“[86d]).

Katholische Überschätzung des Ordenswesens.

Wir leiden überhaupt an einer Überschätzung der Orden, die Protestanten freilich an einer ebenso weitgehenden Unterschätzung derselben. Es wäre schlimm, wenn das Ideal des kontemplativen Lebens keine Jünger mehr fände, es ist aber auch ein Mißstand, wenn man alle besseren Elemente in das Kloster treibt und so das Weltleben seiner edelsten Triebkräfte und des überirdischen Ferments beraubt. Der Satz Leckys dürfte manchenorts, wo man immer nur eine Seite betrachtet, ernstlich erwogen werden: „Dadurch, daß die Kirche dem tätigen Leben die sittliche Begeisterung entzog, welche das Ferment der Gesellschaft ist, wirkte das Klosterleben überaus verderblich. Diesem Umstand ist es zweifellos zuzuschreiben, daß es der Kirche nicht gelang, eine bedeutende Besserung der sittlichen Zustände Europas zu bewirken.“ In der Tat, schauen wir uns in den katholischen Ländern um, was sehen wir? Zwei recht grelle Kontraste: Klöster voll Mönche und Nonnen mit meist sehr zweifelhafter Heiligkeit, andererseits im Weltleben die dominierenden Rotten politischer Parasiten mit atheistischen Allüren, zur Abwechselung auch einmal blindgehorsame Betbrüder, die vor

Auferlegung einer Klostersteuer sich durch die angedrohte bischöfliche Exkommunikation abschrecken lassen[86e]).

Der Jesuitenorden.

Die bedeutendsten Talente aus allen Ländern sind dem [Jesuiten-] Orden zugeführt worden, aber er hat sie durch seine Methode ertötet, er hat Individualität, Selbständigkeit und umfassende Bildung gehindert, hat jedes Abweichen vom ausgetretenen Weg, jeden Schritt nach vorwärts erbarmungslos geahndet; er hat in seinen Pfleglingen jenen zelus amarus, jene scientia inflans hervorgerufen, welche nur erbittert und wieder leidenschaftliche Abwehr erweckt, ohne das geringste Gute zu schaffen, ohne die wissenschaftliche Erörterung im mindesten zu fördern; er hat dadurch der Kirche ein Heer von Feinden geschaffen, das immer zahlreicher wird und immer mehr gegen die Kirche selbst sich wendet, je mehr es sieht, daß die Jesuiten unter dem Mantel des offiziellen Kirchentums Deckung finden[68f]).

V. Hugo Koch.

Die Anfänge des Papsttums.

Das Dogma, daß Jesus Christus Matth. 16, 18 f. das Papsttum eingesetzt, und daß es darum von Anfang an einen Rechtsprimat und Universalepiskopat in der Kirche gegeben habe, der von Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen sei, — dieses Dogma steht mit der Geschichte in unversöhnlichem Widerspruch. Jesus hat überhaupt weniger „gestiftet“ oder „eingesetzt“, als gewöhnlich geglaubt wird, und für den Primat speziell versagen die ersten Jahrhunderte so gut wie vollständig. Das Papsttum ist nicht von Christus, aber noch viel weniger „vom Teufel gestiftet“, wie Luther in seinem Zorn gewettert hat. Es ist ebenso wenig direkt aus Matth. 16, 18 f. hervorgegangen, als etwa der Sturm der

Reformation aus Matth. 16, 23. „Das Kind hat viel einen anderen Vater."

Das Papsttum ist ein Produkt der Geschichte, eine Schöpfung der Zeitverhältnisse und starker Persönlichkeiten. In die Dogmatik ist es sehr spät, eigentlich erst durch Thomas von Aquin, gekommen, ins Kirchenrecht bedeutend früher, und weiter zurück, als die Glaubenslehre und als die Rechtsauffassung vom Papsttum, in die ersten Zeiten der Kirche zurück reichen die Anfänge des tatsächlichen Primates der römischen Kirche. Ja die römische Kirche hat an der Gestaltung und Ausbildung des Katholizismus selbst den hervorragendsten Anteil, die Führerrolle, gehabt. . . .

Wie aber die römische Kirche aus einer Schwester eine Mutter, so ist der römische Bischof durch die Macht der Tatsachen aus einem Bruder ein Vater und Herr geworden. Tatsachen gehen ja meist voran, Theorien hinken nach und müssen das Geschehene rechtfertigen, befestigen und ausbauen. Wer die Macht hat, der findet bald auch Rechtstitel, Beweise, Dokumente, — Schriftstellen. Die hl. Schrift war von jeher die geduldige Instanz, mit der man alles beweisen, alles Bestehende rechtfertigen und ins Glorienlicht apostolischen Ursprungs, der Einsetzung durch Jesus Christus rücken aber auch alles widerlegen, umstoßen und seines Glanzes entkleiden konnte. . . .

Cyprian ist der beredte Wortführer des strengen Episkopalismus der alten Kirche gegen jede Primatszuspitzung, der laute Zeuge dafür, daß man im dritten Jahrhundert außerhalb Roms in Matth. 16, 18 f. keine Primatsstiftung erblickte. Er war selber Primas von Afrika, de facto, nicht de jure. Auch seine Stellung war, wie die römische, ein Primat der Intelligenz, des Pflichtbewußtseins, der Glaubensstärke, des kirchlichen Eifers, der Tatkraft und der sittlichen Hoheit. Aus seinen Briefen an Kornelius und Stephan spricht unbewußte Überlegenheit sogar über den römischen Bischof, und es ist menschlich begreiflich, daß ein Bischof wie

Stephan daraufhin das Verhältnis zu Karthago revidierte. Rom und Kathago! Die politische Rivalität dieser beiden Städte, die mit dem Untergange Karthagos begraben war, schien eine Zeitlang eine kirchliche Auferstehung zu feiern. Auch in diesem kirchlichen Kampf unterlag zunächst Rom, freilich nur, um später desto glänzender zu siegen. . . .

Die Menschheit ist autoritätsgläubiger und autoritätsbedürftiger als sie zu sein vorgibt. Der Episkopalismus Cyprians hatte keine Zukunft, weil die Cypriane selten waren und beim Untergang der alten Welt und der alten Kultur ausstarben. Je zahlreicher der Episkopat nach dem Siege des Christentums bei der fortschreitenden Christianisierung der Massen wurde, desto mehr sanken diese Hirten zur Herde herab, die selber eines Oberhirten bedurfte. Dieser Oberhirte konnte nur der Bischof von Rom sein. Gab es schon im dritten Jahrhundert Bischöfe, die nicht wußten, ob man den Abendmahlskelch mit Wasser und Wein oder nur mit Wasser fülle (Ep. 63), so mehrten sich bei der hereinbrechenden Barbarei, dem sich weiter ausdehnenden Kultus und den komplizierter werdenden kirchlichen Verhältnissen die geistreichen Anfragen über Sakramentsspendung, über kirchliche Gebräuche und Zeremonien, über Handhabung der kirchlichen Disziplin. Die Anfragen wandten sich naturgemäß nach Rom, der Hauptstadt der abendländischen Welt und dem Sitze des abendländischen Patriarchen, wo das reichste kirchliche Archiv war und die Kontinuität der Überlieferung am besten gewahrt werden konnte. Das war die Geburtsstunde der päpstlichen Gesetzgebung, der Dekretalen. Für die theologische Wissenschaft hat die römische Kirche nicht viel geleistet. Ihre Heimat war Afrika, und Afrika hat auch den Riesengeist Augustin geboren. Der Römer Erbteil war das Charisma der Gesetzgebung, der Organisation, der Disziplinierung der Massen, der Weltbeherrschung. Alles kam der Entfaltung des Primates entgegen: Der römische Bischof war der einzige Patriarch des Abendlandes, und

durch die Gründung von Konstantinopel und die Verlegung des Schwerpunktes der Reichsregierung nach dem Osten erstand ihm zwar im Patriarchen von Neurom ein kirchlicher Rivale, aber dafür waren ihm — und das wog alles auf — die Hände freigegeben, er konnte die kirchlichen Verhältnisse selbständig regeln und leiten, während der Kaiserpapst am Bosporus seine Patriarchen und Bischöfe als „Salber" behandelte — um ein Wort aus der Zeit des Josefinismus zu gebrauchen — und die Kirchenregierung selbst besorgte. Als dann die junge Germanenwelt ihren trotzigen Nacken vor dem Kreuze beugte, war der Sieg des Papsttums entschieden. Denn sie empfing unter seiner Ägide die Güter des Glaubens und der Zivilisation zugleich und vergalt diese Wohltat jahrhundertelang „mit dem Zoll echt germanischer Anhänglichkeit und Treue".

Die alte Welt war ins Grab gestiegen. Die Kirche blieb. „Sie war gewissermaßen die barmherzige Schwester gewesen, die an das Sterbebett der Antike trat und ihr die letzten Stunden erleichterte." Sie half aber auch über den Bruch der Zeiten weg und rettete das Beste der antiken Kultur ins Morgenrot eines neuen Tages hinüber. Auf den Trümmern der alten Welt und der alten Kultur hat das Papsttum seinen kirchlichen und weltlichen Thron errichtet und das „imperium Romanum" fortgesetzt. Klug wußte es Segel und Wind zu nutzen. Der Fortgang war nicht immer so ehrlich wie der Anfang. Auch das, was der Franzose „corriger la fortune" nennt, ist ihm nicht fremd geblieben. Aber nicht gefälschten Dokumenten verdankt das Papsttum in der Hauptsache seinen Höhengang, sondern kraftvollen Vertretern einer großen Idee.

„La médiocrité fonda l'autorité." Die Entstehung und Entfaltung des Primates ist gewissermaßen eine, freilich viel langsamer verlaufende Rekapitulation des Ursprungs und der Ausbildung eines klerikalen Standes sowie des

monarchischen Episkopates. Jedesmal hat das Bedürfnis der Masse einen höheren kirchlichen Stand, den Stand eines Vorgesetzten, geschaffen. Der Morgentraum des jungen Christentums von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im vollsten und edelsten Sinne, von einer Gemeinschaft gleicher Brüder, die keine Priester hat, weil alle Priester sind, keine Rechtsträger, weil die Christen Geistträger sind, in der nicht Amt und Weihe, nicht Sukzession und „missio canonica" entscheiden, sondern vor allem Geist und Charisma, — dieser goldene Jugendtraum der Kirche wich bald einer nüchternen Wirklichkeit, dem Autoritäts- und Priesterbedürfnis des Volkes. So entstand der Klerus, und der Klerus brauchte selber eine Spitze, und Bischofs- und Presbyteramt wurde zum Priestertum, weil man das brauchte und wollte, wie Israel einen König haben wollte, wie das Judentum und wie das Heidentum Priester hatte....

Den Einen zu bereichern, mußte die alte cyprianische Episkopalkirche vollends untergehen. Die Bischöfe selber haben sie endgültig zu den Toten gebettet. Auf ihrem Grabstein steht als Datum der 18. Juli 1870. Der Überlebende hat immer Recht, und die Zukunft gehört immer dem Starken, der eine große Idee lebendig und wach zu erhalten und damit die Geister zu beherrschen versteht. Das Bedürfnis aber, in Fragen der Religion und des Gewissens von einer äußeren, möglichste Sicherheit bietenden Autorität beherrscht zu werden, ist heute bei vielen trotz aller gegenteiligen Anzeichen noch so stark wie ehedem, und im Katholizismus wird dieses Bedürfnis systematisch genährt. Darum wird das Papsttum immer eine Zukunft haben. Denn der Fels, auf den es sich gründet, ist das Seligkeitsverlangen der Menschheit, das sich am liebsten bei äußeren, massiven Garantien beruhigt [86g]).

B) Frankreich.

I. Alfred Loisy.

Die Auferstehung Jesu.

Die ersten Gläubigen korrigierten die brutale Tatsache des Todes (Jesu) mittels der Glorie der Auferstehung. Paulus entdeckte im Tode einen Sinn und eine Wirksamkeit, die, obschon der Auferstehung ebenbürdig, doch ohne sie ihre Geltung haben können. Allein wenn Jesus von den ersten Jüngern zum Christ und Herrn erklärt ward, so geschah es nicht um seines Todes, sondern um der Auferstehung willen, die ihn in die Herrlichkeit seines messianischen Berufes eingeführt hat.

Daß die „Osterbotschaft" und der „Osterglaube" verschiedene Dinge sind, muß man Harnack zugeben, obschon es schwierig ist, diese Unterscheidung mit ihm in den Evangelien wiederzufinden. Die Osterbotschaft, d. h. die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen des Auferstandenen, sofern man diese Tatsachen für physische Beweise der Auferstehung nimmt, ist kein unbestreitbares Argument, aus dem sich für den Historiker mit voller Gewißheit ergibt, daß der Erlöser körperlich auferstanden ist. Der gegebene Fall ließ einen vollen Beweis überhaupt nicht zu. Der auferstandene Christ gehört nicht mehr der Ordnung des gegenwärtigen Lebens, welche die der sinnlichen Erfahrung ist, an, und infolgedessen ist die Auferstehung keine Tatsache, die sich hätte unmittelbar und ausdrücklich feststellen lassen. Man kann die Heilung eines Kranken feststellen und man könnte vorkommenden Falles die Wiederkehr eines Toten ins natürliche Leben kontrollieren; aber der Eintritt eines Toten in das unsterbliche Leben entzieht sich der Beobachtung. Das leere Grab ist nur ein mittelbarer und kein entscheidender Beweis, da das Verschwinden des Leibes — die Tatsache, die allein konstatiert ist — noch andere Erklärungen als nur die der Auferstehung offen läßt. Die

Erscheinungen sind zwar ein unmittelbarer Beweis, seine Bedeutung läßt sich jedoch als unsicher bezeichnen.

Vor aller Prüfung der Berichte liegt die Annahme nahe, daß sinnliche Eindrücke nicht das vollgültige Zeugnis einer rein übernatürlichen Wirklichkeit sind. Der auferstandene Jesus erschien und verschwand nach Geisterart; während der Erscheinung war er sichtbar, tastbar und vernehmbar wie ein Mensch im natürlichen Zustande. Vermag diese Mischung von Eigenschaften dem Historiker, der die Frage ohne Rücksicht auf den Glauben untersucht, volles Vertrauen einzuflößen? Offenbar nicht. Der Historiker wird sich seine Zustimmung vorbehalten, da für ihn die objektive Wirklichkeit der Erscheinungen nicht mit genügender Genauigkeit feststeht. Die kritische Prüfung der Berichte wird ihn in seinem Zweifel nur bestärken, denn es wird ihm unmöglich sein, auf Grund der Evangelien und des hl. Paulus die zeitliche Reihenfolge der Erscheinungen mit den Umständen, unter denen sie stattfanden, mit genügender Sicherheit herzustellen. Die Tatsache der Erscheinungen selbst wird ihm ja unbestreitbar scheinen, aber ihre Natur und Tragweite wird er nicht näher zu bestimmen vermögen. Betrachtet er es unabhängig vom Glauben der Apostel, so gewährt ihm das Zeugnis des neuen Testamentes nur eine beschränkte Wahrscheinlichkeit, die in keinem Verhältnis zur außerordentlichen Wichtigkeit des bezeugten Gegenstandes zu stehen scheint. Allein ist es nicht unvermeidlich, daß jeder natürliche Beweis einer übernatürlichen Tatsache unvollständig und mangelhaft ist? [87])

Jesus und die Kirche.

Der katholischen Kirche die ganze Entwicklung ihrer Verfassung vorwerfen, heißt ihr vorwerfen, daß sie gelebt habe, was doch gerade für das Evangelium selbst unerläßlich war. Nirgends in ihrer Geschichte gibt es eine Unterbrechung des Zusammenhanges, eine schlechthinnige Neu-

schöpfung, vielmehr leitet sich jeder Fortschritt aus dem, was vorherging, ab, so daß man von der gegenwärtigen Papstregierung bis auf die evangelischen Verhältnisse um Jesus zurückgehen kann, ohne daß man, so groß auch die Verschiedenheit sein mag, auf eine Umwälzung stößt, die die Verfassung der christlichen Gesellschaft gewaltsam geändert hätte. Zugleich erklärt sich jeder Fortschritt aus einer tatsächlichen Notwendigkeit, die sich im Gefolge logischer Nötigungen einstellt, so daß der Historiker nicht sagen kann, die Gesamtheit dieser Bewegung befinde sich außerhalb des Evangeliums. Tatsächlich geht sie von ihm aus und führt es fort.

Einwendungen, die vom Standpunkte einer gewissen Theologie aus sehr gewichtig scheinen mögen, sind für den Historiker fast bedeutungslos. So ist es gewiß, daß Jesus die Verfassung der Kirche nicht schon im voraus nach Art einer auf Erden begründeten und auf eine lange Reihe von Jahrhunderten berechneten Herrschaft geregelt hat. Allein was seiner wahren Absicht und Lehre noch viel fremder ist, das ist die Idee einer unsichtbaren Gesellschaft, die sich aus denen zusammensetzt, die in ihrem Herzen an die Güte Gottes glauben würden. Das Evangelium Jesu trug, wie wir gesehen, den Ansatz zu einer gesellschaftlichen Gliederung bereits in sich, und auch das Gottesreich, so wie es von Jesus gepredigt ward, hatte die Form einer Gesellschaft. Jesus verkündigte das Gottesreich, statt dessen ist die Kirche gekommen. Sie ist gekommen, indem sie die Form des Evangeliums erweiterte, die so, wie sie war, unmöglich aufrecht zu erhalten war, seitdem die Wirksamkeit Jesu durch sein Leiden beschlossen war. Es gibt keine Einrichtung auf Erden noch in der Geschichte der Menschen, deren Rechtmäßigkeit und Geltung sich nicht durch Aufstellung des Grundsatzes bestreiten ließe, daß etwas nur in seinem ursprünglichen Zustand Daseinsberechtigung habe. Dieser Grundsatz widerspricht dem Gesetz des Lebens, das Leben und

unaufhörliche Anstrengung ist, sich ewig veränderlichen und neuen Verhältnissen anzupassen. Das Christentum entrann diesem Gesetze nicht, und man darf es nicht tadeln, ihm unterworfen zu sein. Es konnte nicht anders [88]).

Die Dogmen-Entwicklung.

Es ist Tatsache, daß sich die Entwicklung des Dogmas nicht im Evangelium findet; es konnte sich darin gar nicht finden. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Dogma nicht doch aus dem Evangelium entspringt, noch daß das Evangelium nicht ebenso im Dogma gelebt hat und fortlebt wie in der Kirche. Die Lehre und selbst die Erscheinung Jesu bedurften der Auslegung. Die Frage ist nur, ob die Erklärung im Einklang oder Widerspruch mit dem Texte steht.

Selbst wenn man die ersten Umrisse der Christologie im Evangelium selbst noch nicht erkennen will, so muß man sie doch wenigstens bei Paulus anerkennen. Der Apostel, der der christlichen Religion den hervorragenden Dienst erwiesen hat, sie vom Judentum loszutrennen, der das Gottesreich als eine in der Erlösung durch Christus vollendete Tatsache dargestellt, das Evangelium als den Geist des Gesetzes gefaßt hat, er hat auch die Grundlagen des christlichen Dogmas gelegt [89]).

Der christliche Gedanke war in seinen Anfängen jüdisch und konnte nur jüdisch sein, obschon das evangelische Christentum den Keim einer Weltreligion in sich barg. Die erste, entscheidendste, wichtigste, vielleicht auch rascheste Änderung, die es durchgemacht hat, ist die, welche aus einer jüdischen, auf die Idee des messianischen Reiches gegründeten Bewegung eine Religion schuf, die für die griechisch-römische Welt und für die Menschheit annehmbar war. So rasch sie aber auch vor sich ging, so hatte diese Änderung doch ihre Stufen: der hl. Paulus, das vierte Evangelium, der hl. Justin, der hl. Irenäus, Origenes bilden die Marksteine der fortschreitenden Entwicklung, soferne die Fortbildung der Ideen

und die Anpassung des Glaubens an die Voraussetzungen der geistigen Kultur während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in Betracht kommt [90]).

Die alten Dogmen haben ihre Wurzel in der Predigt und Wirksamkeit des Christ, in den Erfahrungen der Kirche, und sie haben ihre Entwicklung in der Geschichte des Christentums und in der Auffassung der Theologie; es konnte nicht anders sein. Und nicht weniger natürlich ist es, daß die Glaubensbekenntnisse und dogmatischen Entscheidungen dem allgemeinen Stand der menschlichen Kenntnisse in der Zeit und Umwelt, in der sie aufgestellt wurden, entsprechen. Daraus folgt, daß ein erheblicher Umschwung im Stande der Wissenschaft eine neue Erklärung der alten Formeln nötig machen kann, die, in einer anderen geistigen Luft abgefaßt, nicht mehr all das ausdrücken, was sie sagen sollten, oder es nicht mehr in der angemessenen Art ausdrücken. In diesem Falle wird man unterscheiden zwischen dem materiellen Sinn der Formel, dem äußeren Bild, das sie darstellt und das den im Altertum gehegten Ideen entspricht, und ihrem eigentlichen religiösen und christlichen Gehalt, ihrer Grundidee, die sich mit anderen Auffassungen über den Bau der Welt und die Natur der Dinge sehr wohl vertragen kann. Die Kirche wiederholt noch heute Tag für Tag im apostolischen Glaubensbekenntnis: „Abgestiegen zu der Hölle, aufgefahren in den Himmel." Diese Sätze wurden lange Jahrhunderte wörtlich genommen. Die Geschlechter der Christen haben einander abgelöst im Glauben an die Hölle, den Aufenthaltsort der Verdammten, unter unseren Füßen, und an den Himmel, den Aufenthaltsort der Erwählten, über unseren Häuptern. Weder die theologische Wissenschaft, noch die volkstümliche Predigt hält heutzutage mehr an dieser Ortsbestimmung fest; und ebenso wenig läßt sich der Aufenthalt der Seele Christi in der Zwischenzeit von seinem Tode bis zur Auferstehung, noch der seiner verklärten Menschheit seit der Himmelfahrt örtlich bestimmen. Und doch bleibt der

eigentliche dogmatische Sinn dieser Artikel der gleiche, denn man lehrt stets eine vorübergehende Beziehung der Seele Christi zu den alttestamentlichen Gerechten und die Verklärung seiner auferstandenen Menschheit. Kann man nun angesichts der Wandlung, die der äußere Sinn der Formeln erfahren hat, nicht gleichwohl sagen, daß sich die Theologie der Zukunft ihren Inhalt noch geistiger vorstellen wird? Wohl ist es wahr, die Kirche korrigiert ihre dogmatischen Äußerungen auf dem Wege zuweilen spitzfindiger Unterscheidungen. Indem sie dies tut, setzt sie nur fort, was sie von Anfang an schon getan hat, sie paßt das Evangelium dem ewig wechselnden Stande des menschlichen Geistes und Lebens an. Die Autorität des Glaubens verlangt auch keineswegs, daß dieser in seiner geistigen Vorstellung und in seiner wörtlichen Ausprägung schlechthin unveränderlich sei. Eine solche Unveränderlichkeit ist mit der Natur des menschlichen Geistes nicht vereinbar. Unsere sichersten Kenntnisse im Bereiche der Natur und der Wissenschaft sind stets flüssig, stets relativ, stets verbesserungsfähig. Aus dem Stoffe menschlichen Gedankens läßt sich nun einmal kein ewiges Gebäude errichten. Die Wahrheit allein ist unveränderlich, nicht aber ihr Bild in unserem Geiste [91]).

Jesus und die Sakramente.

Es ist wahr, Jesus hat im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit irgend eine Regelung des äußeren Kults, der das Evangelium als Religion charakterisiert hätte, weder seinen Aposteln vorgeschrieben, noch selbst geübt. Jesus hat den christlichen Kult so wenig im voraus geregelt, als er die Verfassung und die Dogmen der Kirche ausdrücklich geregelt hat. Im Evangelium war eben das Christentum noch keine selbständige Religion. Es trat noch nicht in Gegensatz zum gesetzlichen Judentum; die mosaischen Riten, vom Erlöser und seinen Jüngern beobachtet, vertraten die Stelle einer anderen Einrichtung, und genügten dem Bedürfnis, das jeder

Religion eignet, sich in einem Kulte zu verkörpern. Das Evangelium als solches war lediglich eine religiöse Bewegung, die sich im Schoße des Judentums vollzog, um dessen Grundsätze und Erwartungen vollständig zu verwirklichen. Es wäre sonach unbegreiflich, wenn Jesus vor seiner letzten Stunde rituelle Vorschriften getroffen hätte. Er konnte daran erst in jenem äußersten Augenblicke denken, da die unmittelbare Erfüllung des messianischen Reiches in Israel als unmöglich erschien, und eine andere Erfüllung, in ihrer Aussicht geheimnisvoll, herbeigeführt durch den Tod des Messias, als die letzte Möglichkeit des Gottesreiches auf Erden übrig blieb. Das eucharistische Mahl erweist sich sonach als das Sinnbild des Reiches, wie es durch den Opfertod Jesu herbeigeführt werden soll. Übrigens bezeichnet die Eucharistie am Tage ihrer ersten Feier nicht so fast die Einsetzung eines neuen Kults, denn vielmehr die Abschaffung des alten und den nahen Anbruch des Gottesreichs, da sich ja der Blick Jesu nicht unmittelbar auf die Idee einer neuen Religion, einer zu gründenden Kirche, sondern immer nur auf die Verwirklichung des Himmelreichs richtete.

Da kam nun die Kirche auf die Welt, und machte sich durch die Macht der Verhältnisse immer unabhängiger vom Judentum. So ward das Christentum eine eigene, selbstständige und vollkommene Religion; als Religion bedurfte es eines Kults und erhielt ihn. Es erhielt ihn, wie es ihm seine Anfänge ihn zu erhalten erlaubten oder geboten. Dieser Kult war zunächst eine Nachahmung des Judentums, sofern es sich um die äußeren Formen des Gebetes und gewisse wichtige Riten, wie die Taufe, die Salbungen mit Öl, die Handauflegung, handelte. Nur die Haupthandlung, das eucharistische Mahl, war spezifischer christlich. Es war in der Heidenkirche das große Geheimnis, ohne das man das Christentum überhaupt nicht als volle Religion betrachtet hätte.

Schon in den apostolischen Gemeinden gab es einen organisierten Kult, und die Schnelligkeit, mit der er sich bildete, zeigt deutlich, daß er einer dringenden, unumgänglichen Not der neuen Gründung entsprach. Es wäre schlechthin unmöglich gewesen, für eine Religion ohne äußere Formen und heiligende Handlungen Anhänger zu gewinnen: das Christentum mußte zum Kulte werden, falls es überhaupt existieren wollte. So ward es denn Kult, und zwar schon gleich von Anfang an der lebendigste, der sich denken läßt [92]).

Der Jesuskult.

Im Christentume oder vielmehr mit ihm entstand auch der Jesuskult. In ihrem täglichen Verkehr mit ihrem Meister hatten die Jünger keinen anderen Kult für ihn gehabt, als einen religiösen Respekt. Selbst nach dem Bekenntnis des Petrus (Matth. 16, 16 ff.) trat in den einfachen Beziehungen, die zwischen dem Christ und seinen Aposteln bestanden, keine Änderung ein. Die messianische Herrlichkeit mußte ja erst noch kommen, und es war nicht statthaft, dem Messias vor seiner Offenbarung zu huldigen. Das Verhältnis zwischen dem Erlöser und seinen Gläubigen änderte sich jedoch vollständig unter der Wirkung des Leidens und der Auferstehung. Nun war Jesus wenigstens für seine Person in den Glanz seines Reiches eingegangen; er war lebendig und unsterblich, sitzend zur Rechten des Vaters, seiner Macht teilhaftig. Er war nun nicht mehr bloß der Lehrer, der mit Autorität die Offenbarung Gottes verkündigte; er war der Herr, den Gott mit der Regierung seines Reiches betraut hatte. „Ihr Männer von Israel, höret diese Worte: Jesus von Nazareth, ein Mann, bei euch von Gott bewährt durch Wunder, Krafttaten und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte gewirkt hat, wie ihr selbst wißt, . . . diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, den hat Gott zum Herrn und Christ gemacht" (Apg. 2, 22. 36). „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker . .

Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. 28, 18—20). So stellte sich das christliche Bewußtsein, gemäß dem, was Jesus selbst von seiner künftigen Herrlichkeit verkündigt hatte, den Stifter des Christentums vor. Es war daher ganz natürlich, daß man zu Gott durch Jesus, mit Jesus, in Jesus betete, und man durfte nicht säumen, zu Jesus sebst zu beten, wenn man es wirklich nicht schon von Anfang an tat, denn er war ja immerdar bei den Seinigen, bereit, sie zu hören, und imstande, sie zu erhören.

Man versteht überhaupt nicht, wie das Christentum nicht Christuskult hätte sein können, und die Annahme ist keineswegs kühn, dieser Kult habe die Arbeit des christlichen Gedankens über die Person des Erlösers gewissermaßen eingeleitet, unterstützt und beherrscht. Des Christen Wandel war im Himmel bei seinem Herrn; wenn er Gott von seinem Christ schied, so sah er doch nichtsdestoweniger Gott in seinem Christ, so eng und so unzertrennlich war die Verbindung beider; man betete zu Gott, indem man zu Christus betete, obschon die feierlichen Gebete der Gemeinde an Gott durch den Christ gerichtet waren. Jesus war gleichsam das der Menschheit zugewandte Antlitz Gottes. Die christliche Frömmigkeit wies dem Erlöser stets die höchste Stufe der Herrlichkeit an; in ihm suchte und fand sie Gott, ihn betete sie im Himmel an, sein Beispiel trachtete sie auf Erden nachzuahmen, und schöpfte all ihre Kraft aus diesem doppelten Charakter ihres Helden, dem göttlichen und dem menschlichen. Eben hierin beruhte stets das Leben des Christentums und der Born seiner sittlichen Fruchtbarkeit. Allzu weit gehen diejenigen, die hierin eine Schädigung seines Wesens erblicken. Es braucht auch nicht eigens bemerkt zu werden, daß dieselbe Frömmigkeit unter verschiedenen Formen den zahllosen Andachten zugrunde liegt, die sich an den Jesuskult knüpfen und ihn bis auf unsere Tage fortgepflanzt haben, besonders der Kult der heiligen Eucharistie

und des Herzens Jesu, von denen der letztere übrigens mehr dem Scheine als der Wirklichkeit nach jünger ist [93]).

Die Heiligenverehrung.

Der Kult der Heiligen ist die natürliche Ergänzung des Jesuskults, und der Jesuskult ist das Christentum. Ohne diesen Kult ist das Christentum nichts als eine Philosophie, wenn man will, eine mystische Philosophie, die gern den Namen Religion annähme und doch dazu nicht das Recht hat, da sie gar keine bestimmte religiöse Form wahrt. Sie ist nicht der israelitische Monotheismus, sintemalen dieser Monotheismus seine religiöse Form in dem Vorrecht hat, das aus dem einen Gott den besonderen Gott Israels macht. Das Christentum ist eine Religion, und zwar eine Weltreligion, weil es den einen Gott im Menschensohne verkörpert und in dem menschgewordenen Gott den Gott der Menschheit anbetet.

Abgesehen von der ganz besonderen Wichtigkeit ihrer Entwicklung verhält es sich mit der Marienverehrung geradeso wie mit der Heiligenverehrung. Die ursprüngliche evangelische Überlieferung erschöpfte sich völlig im Andenken Jesu; die Mutter Jesu ward kaum bei einer Gelegenheit erwähnt, bei der ihr Auftreten von keiner ihr günstigen Bedeutung ist (Marc. 3, 31). Später beschäftigte man sich dann mit Maria, indem man an den Ursprung Jesu dachte. Die jungfräuliche Empfängnis, die lediglich der Erhöhung der Person des Erlösers und der Sicherung der Gottessohnschaft gilt, enthielt eine besondere Auszeichnung für die jungfräuliche Mutter. Man kann sagen, daß der Marienverehrung alle die Fortschritte zugute kamen, die das christologische Dogma machte. Der Glaube an die Jungfräulichkeit nach der Geburt und an die materielle Jungfräulichkeit selbst bei der Geburt ergänzte die Idee von der jungfräulichen Empfängnis; er diente zur Verherrlichung Jesu und mittelbar mehr und mehr auch seiner Mutter. Wie

es scheint, kam die Volksfrömmigkeit auch hier der gelehrten Theologie zuvor, und das Konzil von Ephesus gab, indem es Maria zur Mutter Gottes erklärte, nicht so fast einen neuen Anstoß zu ihrer Verehrung, als vielmehr einem sehr lebendigen Gefühl des christlichen Bewußtseins seine dogmatische Weihe [94]).

Wer die Fürsprache [der Heiligen] unterdrückt, der ist nicht weit davon entfernt, das Gebet zu unterdrücken. Ist es vom Standpunkte des Katholiken aus nicht tatsächlich wahr, daß man durch Jesus zu Gott, durch die Heiligen zu Jesus gelangt? Ist es nicht wahr, daß das Christentum sein Dasein der Kraft verdankt, die ihm seine ganze Vergangenheit gewährt, von Jesus angefangen bis auf die Christen unserer Tage, die seines Namens würdig sind? Ist es nicht wahr, daß alle Früchte des Evangeliums im Christentum eben noch immer das Evangelium selbst sind? Ist es nicht wahr, daß, sich an die Heiligen wenden, nichts anderes heißt, denn sich an Jesus wenden; daß sich an Jesus wenden, sich an Gott wenden heißt; daß sich mit einfältigem Glauben an Gott wenden, sich über sich selbst erheben, in die Religion eintreten und sie für sich verwirklichen heißt? Ist es nicht wahr, daß sich der Katholik durch Mittel, die der Protestant für so gewöhnlich und lächerlich hält, wie durch das Tragen eines Skapuliers, das Abbeten des Rosenkranzes, die Gewinnung von Ablässen auf die Verdienste der Heiligen hin und für die armen Seelen im Fegfeuer, in wirksame Verbindung mit den Heiligen, das heißt in Verbindung mit Jesus, das heißt in Verbindung mit Gott setzt? [95])

Die Volksandachten.

Man darf sich nicht einbilden, über die Verehrung der Heiligen, der Reliquien, der heiligen Jungfrau und des Erlösers selbst das Verdammungsurteil gefällt zu haben, weil sich diese Verehrung für den Historiker als ein Zugeständnis an die Ansprüche der Volksreligion darstellt. Jeder lebenden

Religion ist es wesentlich, ein Zugeständnis der Art zu sein. Was man vom Christentume verlangen kann, das ist, daß es den Charakter dieses Zugeständnisses durch den Geist erhöht, der diese Verehrung und ihre Übungen beseelt. Die Neigungen, um die es sich handelt, sind ein Grundgesetz der Religion und eine Bedingung des religiösen Fortschritts. Alles ist gut, wenn man nur die Formen der Verehrung nicht über den Geist und auf Kosten des Geistes setzt, der sie beseelen soll. Die Kirche kann den religiösen Instinkt ebenso wenig unterdrücken, als sie geneigt scheint, ihn völlig sich selbst zu überlassen. Sie begnügt sich, ihn zu regeln, und die Andachten sind ihr ein Mittel, die Religion zu erhalten. Die Frömmigkeit dieser oder jener katholischen Nation mag nicht das Ideal des Katholizismus bilden, ist aber eben all das, was der Katholizismus aus dieser Nation zu ziehen vermochte [96]).

Leben und Lehre Jesu.

Der Lebenslauf und die Lehre Jesu sind das Senfkörnchen gewesen, das zum Baume ward, der Sauerteig, der eine ganze Masse durchsäuerte. Dem äußeren Anscheine nach kann nichts unbedeutender sein: ein Dorfhandwerker, naiv und enthusiastisch, der an das nahe Ende der Welt glaubt, an den Eintritt eines Reiches der Gerechtigkeit, an die Herabkunft Gottes auf die Erde, und der sich, durch diesen Wahn stark, bei der Einrichtung dieses undurchführbaren Gottesstaates die Hauptrolle beimißt; der in Ausübung seiner Prophetenrolle alle seine Landsleute zur Buße über ihre Sünden auffordert, um sich mit dem großen Richter auszusöhnen, dessen Ankunft unmittelbar bevorsteht und unverhofft sein wird wie die eines Diebes; der eine kleine Schar ungebildeter Anhänger auswählt, da er andere nicht leicht gewinnen kann, und in den Volkskreisen eine Bewegung hervorruft, die übrigens nicht allzu tief reicht; der nur zu bald seinen zuständigen Behörden in die Hände fallen muß, wie es auch

geschah; der einem gewaltsamen Tode nicht entrinnen kann und ihn auch findet.

Sein Traum war hinfällig und beschränkt, wie unser Wissen es ist; er kommt uns abgeschmackt vor, wie unsere liebsten Gedanken unseren Urenkeln vorkommen werden. Und doch enthielt er die kostbarsten Keime menschlicher Wahrheit, die fruchtbarsten Grundsätze menschlichen Fortschritts, die Erkenntnis nämlich, daß das goldene Zeitalter der Menschheit nicht in seiner Vergangenheit liegt, sondern in seiner Zukunft; daß der Wert des Menschen von der Gesinnung abhängt, die sein Handeln beseelt; daß die wahre Religion die des Herzens ist; daß diese Religion wesentlich in der Liebe besteht, in der Liebe zum Nächsten um Gotteswillen und in der Liebe zu Gott im Nächsten; daß dieser Nächste jedes Glied der Menschheit ist; daß Gott, das heißt das lebende Gesetz des Weltalls, die Güte ist; daß die Selbstverleugnung eines jeden zum Wohle aller notwendig ist; daß man, wenn es sein muß, in der Ordnung der irdischen Güter und des zeitlichen Lebens alles aufs Spiel setzen muß, um in der Ordnung der geistigen Güter und des Lebens der Seele alles zu gewinnen; daß so das Opfer die Wurzel des wahren Glückes ist; daß endlich unser flüchtiges Dasein über einem Lebensmeere dahintreibt, in dem es untertaucht, um ewig zu währen, und zwar gerade von dem Augenblicke an gerechnet, da es scheinbar aufhört zu sein. Wenn das letzte Wort aller Dinge nicht das Nichts ist, und es kann nicht das Nichts sein, dann war das Evangelium doch nur scheinbar ein Hirngespinst, dann verkörperte Jesus im Menschen die Weisheit Gottes, und sein Tod konnte nur ein Übergang zur Unsterblichkeit sein [97]).

II. Antwort französischer Katholiken an den Papst.

Die Kirche und die Kritik.

Katholische Gelehrte, Laien, Geistliche, Jesuiten und Dominikaner haben Rom über diese Fragen [betr. die Erzählungen der ersten Kapitel der Genesis] genau informiert; Rom konnte ihnen jedoch nicht Gehör schenken. Es weiß wohl, daß das alles Mythen sind; aber sein Dogma fordert, daß es Geschichte sei. Und wenn es die Kritik ruhig gewähren ließe, dann würde nicht bloß dies oder jenes Märchen vernichtet, sondern die „Legende des Lebens", die heilige biblische Geschichte, seiner Lehre ureigenste Wurzel. Macht man der kritischen Forschung die Zugeständnisse, die man ihr füglich nicht versagen kann, dann ist einem nicht mehr recht klar, was man mit dem gesamten Urstoff des christlichen Glaubens, mit allen seinen Grundelementen anfangen, wo man sie angliedern, wie man sie auffassen und rechtfertigen soll: Adams und Evas unheilvoller Sündenfall, die Sühne des von Gott verfluchten Menschengeschlechtes für des Stammvaters Schuld; die Weltschöpfung aus dem Nichts; das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Gottes; die Erschaffung der Seele nach dem göttlichen Ebenbild; die Einheit des Menschengeschlechtes; der Paradiesgarten; die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen; die

Erbsünde; die theologische Ableitung der Unwissenheit und Begehrlichkeit, des Schmerzes und des Todes; schließlich die Sehnsucht nach Erlösung und die Verheißung des Erlösers — all das steht auf dem Spiel. Die konkreten Tatsachen, in denen Paulus und Augustin, die Erfinder der Erbsünde, diese zu greifen glaubten, sind nicht vorhanden. Was die Kirche als nahen, sehr deutlichen Widerhall der ersten Menschenstimmen gedeutet, kann uns nur noch als Grundton vorgeschichtlicher Metaphysik erscheinen, als kindlicher Versuch, jene — freilich unlösbaren — Fragen zu beantworten, die sich dem Menschen aufdrängten, sobald er überhaupt zu denken anfing. Pascal gestand, daß die „Erbsünde vor den Menschen Wahnwitz ist", und Bossuet meinte, daß „alle diese Dinge märchenhaft anmuten". Zugleich aber fand letzterer „in der scheinbaren Schwäche eines so seltsamen Anfangs die wundervolle Tiefe der christlichen Theologie", und ersterer bekannte laut, daß „jener Wahnwitz weiser sei, als alle Weisheit der Menschen"; und was beide so stolz abweisend sein ließ gegenüber der Vernunft, das war das unvergleichliche Ansehen eines Textes, dem kein von Menschenhand geschriebener gleich kam, die absolute, unfehlbare Garantie einer Kundgebung Gottes an die Menschen. Nun aber entzieht uns die kritische Forschung just diese notwendige und sichere Glaubensgrundlage; und mit uns verlieren Augustinus und Paulus und schließlich die Kirche selbst ihren festen Boden. Denn jene göttlichen Berichte wandeln sich kraft besserer Erkenntnis in seltsame Fabelgebilde, die im Boden der allgemeinen Religionsgeschichte wurzeln, und in denen Neugier, Angst und Hoffnung uralter Menschengeschlechter Ausdruck fanden [98]).

„Der große Pan ist tot."

Vor etlichen Jahren griff Herr Gebhart gelegentlich seiner Aufnahme in die „Académie Française" auf eine alte Erzählung Plutarchs zurück, der die letzten Tage des

Gottes miterlebt hat, dem er in Chäronea als Priester diente: „Eines Abends hemmte jähe Windstille am Gestade von Korkyra die Fahrt eines Schiffes. Plötzlich hörte man vom fernen Strand her eine Stimme, die Thamos rief, den ägyptischen Steuermann. Dreimal rief sie, immer lauter und gebieterischer. Endlich antwortete Thamos: „Hier bin ich.“ Und der geheimnisvolle Mund sprach weiter: „Wenn du in die Nähe von Palodis kommst, dann verkünde laut, daß der große Pan tot ist.“ An der bezeichneten Stelle legte sich der Wind wieder, und Thamos rief dem Ufer zu: „Der große Pan ist tot.“ Und über das dunkle Meer lief von Woge zu Woge eine endlos schluchzende Klage. Der Kaiser hörte von dem Ereignis, ließ den Steuermann Thamos zu sich kommen, forschte ihn aus und unterbreitete das Wunder der Deutung seiner Philosophen. Diese gelehrten Männer erklärten mit größter Seelenruhe, der große Pan sei ein Halbgott, Sohn des Merkur und der Penelope. Sie hatten nicht begriffen, daß in jener Nacht, auf den Meeren Griechenlands, das menschliche Gewissen den alten, unreinen Glauben abstreifte und wie im Traum den Grabgesang des Heidentums vernahm.“ Ach! In diesem Augenblicke will es auch uns scheinen, als stiegen von allen menschlichen Horizonten Millionen Stimmen auf, sorglos und lachend die einen, andere schmerzvoll ernst und schluchzend wie Seufzer verwaister Kinder, die ihre Brüder in der frostig schwülen Nacht zum Leichenzug des Christentums rufen.

Eine sagt es der anderen, daß die „unaussprechliche christliche Hoffnung verflogen ist“, daß die trostreichste, die wunderbarste aller Religionen vor unseren Augen verscheidet, genau wie die anderen, die vor ihr waren; daß ihr Gott, von allen Göttern der herrlichste, reinste, geliebteste, langsam, aber sicher „zu den anderen Gottheiten Indiens, Ägyptens, Griechenlands und Roms sich gesellt, die im Staube der Zeiten ruhen“; — daß Jesus, gemäß einem von Hyazinth Loyson aufgegriffenen Ausspruch des Philosophen Secre-

tan, für die Menschheit Gottes Sohn und vielleicht der Sohn Gottes bleiben wird, nicht aber Gott-Sohn [99]).

Die Zukunft des Katholizismus.

Noch gehörte der Modernismus nicht zur verdammenswerten Welt der Häresien. Einzelne Katholiken aber lasen bereits Bücher, die nicht von der Kirche in ihre Hände gelegt waren, und überdachten sie. Da glaubte eines Tages ein geistreicher und offenherziger Sulpizianer, etwas spät freilich, beängstigende Eigentümlichkeiten in den theologischen Lehren zu entdecken, die er von seinen Professoren überkommen hatte und nun im Auftrage der Kirche an junge Kleriker weitergeben sollte. Er wußte nicht, wem unter den Seinigen er sein Herz erschließen sollte, und wandte sich eines Tages an Ernest Renan. Dieser ward von der „außerordentlichen Aufrichtigkeit" der für beide Teile ehrenhaften vertraulichen Aussprache gerührt und äußerte sich folgendermaßen: „Sie sind ein zu guter Theologe, um nicht zu sehen, daß so manche Punkte, auf die der Katholizismus sich festgelegt hat und die im Widerspruche stehen mit den Errungenschaften der modernen Wissenschaft, Glaubensartikel sind, so daß kein strenger Katholik auch nur in einem einzigen nachgeben kann. — — Aber die katholische Kirche ist eine so große Einrichtung, ihre augenblickliche Lage so außerordentlich tragisch, daß unser Jahrhundert vielleicht eine Krisis erleben wird, bei der die scholastische Logik völlig versagt. — — Zwei Dinge sind gewiß: der Katholizismus kann nicht untergehen und doch auch nicht bleiben, wie er ist. Freilich sehen wir nicht recht ein, wie er wohl anders werden könnte. Eben diese Momente aber, da alle Auswege verbaut scheinen, sind die großen Augenblicke der Vorsehung" [100]).

III. L. Laberthonnière.

Die scholastische und die immanentistische Methode.

Wenn es sich um Apologetik handelt, so kann man von

vornherein sagen, daß nur zwei Methoden möglich sind, zwischen denen wir die Wahl haben.

Entweder nehmen wir an, es sei nur einem glücklichen Zufalle zu danken, daß wir vom Christentum haben reden hören, und beginnen somit, es als etwas dem Menschen an sich völlig Fremdes anzusehen. Die Kenntnis, die wir von ihm etwa besitzen, käme uns lediglich von außen zu und drängte sich uns ebenso auf, wie sich irgend eine Tatsache aufdrängt, deren Wirklichkeit in Zeit und Raum wir feststellen. Wir hätten also die christliche Wahrheit außer uns zu schöpfen, um sie dann nachher in uns aufzunehmen. Das ist die empirische Methode.

Oder aber wir gehen vom Bedürfnis, von der uns obliegenden Pflicht aus, uns, um menschenwürdig zu leben, Rechenschaft darüber zu geben, was wir sind und was wir zu tun haben, bemühen uns also zunächst und hauptsächlich um eine Erklärung unseres Lebens und um eine nähere Bestimmung des Ideals, das uns leiten soll. Unter diesen Verhältnissen, unter dem Drang dieses Bedürfnisses und dieser Pflicht, kämen wir dem Christentume entgegen, um hier die ersehnte Auskunft zu erlangen. Die Aufnahme und Annahme des Christentumes geschähe somit, weil es innerlich erwartet und gefordert wird, und nicht bloß, weil es sich äußerlich aufdrängt. Das ist die Methode der Immanenz.

Seit einigen Jahren tritt nun eine Reihe von Apologeten, welche für die erste Methode Partei ergriffen haben, mit dem Anspruche auf, dies sei die überlieferte Methode. Wir wollen uns hierüber in keine Erörterung einlassen, sondern bemerken lediglich, daß dies eine durchaus anfechtbare Behauptung ist. In Wirklichkeit hat man sich früher diese Frage überhaupt noch nicht in der entschiedenen Weise vorgelegt, in der wir sie heutzutage stellen. Gewiß lassen sich unschwer Fälle angeben, in welchen das Christentum mit seiner Lehre als eine Tatsache hingestellt wird, die wir empirisch kennen zu lernen haben. Ebenso leicht lassen sich

jedoch andere Fälle anführen, in denen es als die Lösung des Rätsels erscheint, das unser Dasein für uns bildet. Und sieht man genauer und unbefangen zu, so wird man gewahren, daß gerade diese Betrachtungsweise bei allen christlichen Schriftstellern vorherrscht, besonders bei denen, die einen wirklichen Einfluß auf die Geister besessen und behauptet haben. Wahr ist somit, daß man zwar allerdings im Christentume die Wahrheit, die man zum Leben nötig hatte, gesucht und gefunden hat, ohne jedoch auf die Idee zu kommen, die christliche Wahrheit in eine bestimmte Methode zu zwängen und sich entschlossen auf e i n e n Standpunkt zu ungunsten des anderen festzulegen. . . .

Man wundere sich nicht, dieser Methodenfrage so großes Gewicht beigelegt zu sehen. Die Erörterung, die sich bei dieser Gelegenheit entspinnt, ist alles Andere, denn ein bloßer Schulstreit. Tatsächlich gelangt man je nach der Methode, die man anpreist und wählt, falls man sich nur selbst getreu bleibt, zu sehr verschiedenen Vorstellungen vom Übernatürlichen und seinem Verhältnisse zur Natur, zu verschiedenen Vorstellungen von der geoffenbarten christlichen Wahrheit und ihrem Verhältnis zum menschlichen Geist. Es handelt sich also um das Wesen der Religion: ein Punkt, den wir völlig ins Licht stellen möchten, ehe wir weiter gehen.

Beginnen wir nun mit der Annahme, man entscheide sich für die erste Methode, und sehen wir zu, was daraus folgt. Nach dieser Methode betrachtet man das Christentum vor allem als ein wesentlich geschichtliches Ereignis, das sich zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vollzog, gerade so wie alle anderen geschichtlichen Ereignisse, dessen Wirklichkeit daher zunächst festgestellt sein muß, ehe man seine Tragweite ermessen will. Und die eigentlich christliche Lehre ist eine Gesamtheit von Sätzen, die nur vom Hörensagen bekannt sind, die die Fassungskraft unseres Geistes vollständig übersteigen und deren Glaubwürdigkeit durchaus auf den Rechtstiteln der Autorität ruht, die sie ver-

kündet. Die Frage läßt sich kurz so fassen: Hat Christus wirklich gelebt? Hat er wirklich getan, was man ihn getan haben läßt? Hat er wirklich gelehrt, was man ihn gelehrt haben läßt? Um darauf zu antworten, bedient man sich des gewöhnlichen geschichtlichen Verfahrens, genau so, als handelte es sich um irgendwelche Ereignisse, z. B. um Taten oder Handlungen Alexanders oder Cäsars. Und von derlei Geschehnissen gelangt man zu dem, was man geschichtliche Gewißheit nennt. Indem man sodann die als wirklich erkannten Tatsachen in sich prüft, urteilt man auf Grund ihres außerordentlichen Charakters, daß sie wunderbar seien und die Kraft der Natur wie des Menschen übersteigen. Daraus schließt man an erster Stelle, daß ihr Urheber über die Natur und den Menschen erhaben und somit wirklicher Gott sei, wie er selbst es erklärt hat. Da er nun Gott ist, so folgert man an zweiter Stelle, daß die von ihm verkündete und durch seine Wunder bestätigte Lehre göttlich ist, daß wir sie daher glauben müssen, obschon sie über unsere Fassungskraft hinausgeht.

Es wäre leicht, in dieser Methode, die doch rein empirisch sein will, zahlreiche vorgefaßte Annahmen zu entdecken. Doch ist dies für den Zweck, den wir uns setzen, nicht nötig. Es braucht nur bemerkt zu werden, daß die christliche Lehre so als etwas unserem inneren Wesen schlechthin Fremdes und Äußerliches erscheint. Es ist, als käme jemand aus einem unbekannten Lande, von einem anderen Planeten, erzählte uns außerordentliche und unerhörte Dinge und verpflichtete uns, sie zu glauben, nur auf die Wunder hin, durch die er seine Macht über die Natur und uns bewiese. Die Dinge, die er uns mitteilte, schlössen sich dem an, was wir bereits denken, aber sie fügten sich dem an, indem sie sich lediglich darüberlagerten, ohne sich damit zu vermengen und zu verschmelzen. Unter solchen Umständen wären die Gründe für unsere Zustimmung zur christlichen Lehre rein äußerlicher Natur: Diese Lehre gäbe keine Antwort auf die

Frage, die wir über uns an uns stellen; sie brächte kein Licht in unser Leben. Indem wir blieben, was wir wären, könnten wir sie entbehren, ohne daß uns etwas abginge. Das Übernatürliche, die geoffenbarten Wahrheiten, das ganze Christentum erscheinen also von diesem Standpunkte aus wie eine Art Überfruchtung, als etwas Überflüssiges, mit dem wir belastet wären, das uns bedrückte und unterjochte. Die Religion wäre dann eigentlich nur ein dem sittlichen Leben fremdartiger Aberglaube, und der Gott der Religion hätte für uns nur den Charakter einer Macht, die uns von oben herab willkürlich geböte, wie man Sklaven gebietet. Die Religion bildete also wirklich eine Heteronomie, d. h. eine Sklaverei, um in der Sprache unserer zeitgenössischen Philosophen zu reden.

Ohne Zweifel ließen sich Beispiele von Leuten anführen, die sich an eine solche Auffassung des Christentums als einer geoffenbarten Religion zu halten versichern; so Hobbes. Aber diese Auffassung widerspricht dem christlichen Geiste, dem Geist des Lebens und der Freiheit, der im Evangelium waltet, so sehr, daß man sich ihm, sobald man auf ihn stößt, fast unwillkürlich zu entziehen trachtet. Mag man sich auch auf Grund eines christlichen Lebens noch so wenig christlichen Sinn angeeignet haben, so sucht man in Gott doch einen Vater und keinen Herrn, einen liebenden Vater und nicht einen Herrn, der in Ketten schlägt. So begnügt man sich denn nicht, die christliche Lehre einfach über sich ergehen zu lassen, sie zu ertragen, wie ein Gewicht: denn das ist eine unerträgliche Lage. Und man unternimmt es denn, sie nach der Hand wenigstens einigermaßen zu verstehen, ihr einen Sinn abzugewinnen, mittels dessen man sie, statt sie nur hinzunehmen, annehmen kann; man versucht, auf die eine oder andere Weise etwas wie eine Verwandtschaft zwischen ihr und uns ausfindig zu machen . . . Man bemüht sich, Ähnlichkeiten herzustellen, welche uns die übernatürlichen Wahrheiten wenigstens wahrscheinlich machen, ihnen, um

mich so auszudrücken, das Aussehen familiärer Zusammengehörigkeit zu den anderen [natürlichen, uns auf dem Wege der Forschung bekannten Wahrheiten] zu verleihen. Man entdeckt auf diese Weise z. B. ein Bild der Dreifaltigkeit im Dreiecke, in der dreidimensionalen Ausdehnung usw. Solche Betrachtungen sind ja wohl bekannt. In Wirklichkeit werden sie zu wahren Erklärungsversuchen vom Standpunkte einer gegebenen Theorie aus, die man annimmt, als wäre sie die Philosophie selbst. So befaßt man sich im Mittelalter mit der Versöhnung des Christentums mit Aristoteles. Dasselbe geschieht nach Descartes, und Malebranche könnte als der hl. Thomas dieses neuen Aristoteles gelten. Versuche ähnlicher Art wurden sogar mit der Philosophie Kants unternommen. Und in unseren Tagen haben wir eine wissenschaftliche Apologetik auftauchen sehen, die sich ins Schlepptau der Gelehrten begeben und deren Theorien über die Entstehung der Erde, über den Ursprung der Arten usw. als endgültige, schlechthin unumstößliche Ergebnisse angenommen hat. Mit Stolz wies man noch vor wenigen Jahren darauf hin, der Bericht der Genesis decke sich vollständig mit den Forschungen Cuviers; und schon fängt man zu zeigen an, er vertrage sich nicht weniger gut mit Darwin. Es liegt auf der Hand, daß es sich bei all dem trotz vieler Verschiedenheiten nur um die Anwendung desselben Verfahrens handelt: um den gegenseitigen Ausgleich zweier gesondert gegebener Wahrheitsordnungen. . . .

Will man jedoch in seinem Geiste zwei neben einander liegende Wahrheitsordnungen festhalten, so läßt es sich nicht vermeiden, daß sie sich gegenseitig genieren. Wohl oder übel streiten sie um den Vorrang. Die Religion erscheint als Feindin der Philosophie, diese als Gegnerin der Religion. Und wer sieht nicht, daß sich gerade gegenwärtig der Streit unter dieser Form offenbart und verschärft? Die Religion heischt die Führung im menschlichen Leben; die Philosophie heischt die Freiheit als das Wesen und Ideal des Lebens

selbst. Man kann weder der einen noch der anderen genügen.

Während sich die natürliche Tätigkeit des Geistes ungehemmt im Bereiche der Philosophie wie der immer fortschreitenden oder doch wenigstens immer wechselnden Wissenschaften tummelt, scheint der Apologet, der die geoffenbarte Wahrheit nicht untergraben lassen will, keine andere Aufgabe zu haben, als sie unversehrt, wie er sie empfangen, zu bewahren, als ein Gut, das ihm nur anvertraut ist, keineswegs aber gehört. Er plagt sich daher mit dem Beweise ab, die Entdeckungen, die man macht, oder die natürlichen Wahrheiten, die man ans Licht bringt, berührten ihn nicht oder zeugten vielmehr zu seinen Gunsten. Allein unter solchen Umständen schmachtet er in vollständiger Abhängigkeit von der Philosophie und Wissenschaft, die sich neben ihm und unabhängig von ihm entfalten. Er marschiert nur im Gefolge der Philosophen und Gelehrten, denkt nur nach ihnen und durch sie. Wahrlich, eine recht unwürdige Haltung und mißliche Lage! Zudem weiß man ja auch, welchen Fehlern und Irrtümern sie ausgesetzt ist. Der Vorrang, den man beanspruchte, wird in Wirklichkeit zur Unterordnung. Und um auf ein altes Wort zurückzukommen, so muß man, es umkehrend, sagen, daß eine so aufgefaßte Apologetik nur mehr eine Dienerin ist, die sich das Recht eigener Initiative selbst nicht mehr zuerkennt. *Die Theologie ist zur Magd der Philosophie geworden . . .*

Die Auffassung, wie sie von der empirischen Methode vertreten wird, läßt sich, wie es scheint, — und diese Bemerkung ist vielleicht geeignet, unsere Betrachtungsweise wie die Tragweite unserer Kritik genauer zu bestimmen, — mit der Richtung vergleichen, die in der Geschichte der Theologie unter dem Namen Molinismus bekannt ist. Man weiß ja, daß dem Molinismus zufolge die Tätigkeit der Gnade der Tätigkeit des Willens lediglich zur Seite geht, daß daher das übernatürliche der Natur fremd bleibt, zwar mit ihr,

vielleicht auf sie wirkt, aber ohne sie zu durchdringen: woraus sich ein unauflöslicher Dualismus ergibt, sowie die Schwierigkeiten, die wir gezeichnet haben . . .

Nehmen wir nun an, wir schlössen uns mit Pascal der zweiten Methode an, der Methode der Immanenz, und sehen wir gleichfalls zu, was hieraus folgt. Da nehmen nun die Dinge ein anderes Gesicht an. Vom Standpunkte Pascals aus handelt es sich zunächst gar nicht darum, die Tatsächlichkeit eines geschichtlichen Ereignisses zu erhärten: denn warum sollten wir uns zu wissen abquälen, ob dieses oder jenes besondere Geschehnis geschichtlich ist oder nicht, wenn es doch so viele andere gibt, auf die sich unsere Neugierde ebenso erstrecken könnte? Jedenfalls wäre es nicht eine Pflicht, die uns leitete, sondern nur eine Laune, ein Einfall, der uns ebenso gut nach einer anderen Seite hin lenken könnte. Um nun nicht aufs bloße Geratewohl vorzugehen, haben wir einen Grund nötig, warum wir uns gerade mit dem und nicht mit anderen Ereignissen befassen, und zwar einen Grund, der sich nicht abweisen läßt. Es handelt sich auch nicht mehr darum, ein uns auf übernatürliche Weise bekannt gewordenes Lehrsystem mit einem natürlichen auszugleichen. Wohl aber handelt es sich wesentlich und vor allem darum, unserem Dasein einen Sinn abzugewinnen, zu erklären, was wir denn in unserer so merkwürdig vielseitigen, lebendigen Wirklichkeit sind, und uns Rechenschaft abzulegen, was wir hienieden zu schaffen haben. Wenn es etwas auszugleichen gilt, so sind es die Gegensätze, die wir in uns entdecken, in unserem menschlichen Wesen und Leben, — Gegensätze, die wir erleben und die nichts Gemachtes an sich haben. Das Problem ist nun nicht mehr bloß abstrakt und theoretisch, sondern konkret und praktisch. Es drängt sich uns schon durch die bloße Tatsache auf, daß wir existieren und fähig sind, zu denken und zu wollen.

Eben diese Tatsache ist es nun, die Pascal zum Ausgangspunkt nimmt . . . Er sucht nach einem höheren

Standpunkt, von dem aus er [dieses Problem] zu beherrschen vermag, und diesen Standpunkt bietet ihm das Christentum; die Erklärung, deren er bedarf, findet er im Dogma vom Sündenfall und von der Erlösung, und von da in der ganzen christlichen Lehre, deren beide Pole diese beiden Lehren für uns gleichsam sind. Allein der Sündenfall und die Erlösung erscheinen zunächst nur als Hypothesen. Daraus, daß diese Hypothesen unser Wesen zu erklären scheinen, dürfen wir noch nicht sofort den Schluß ziehen, daß sie nun auch richtig sind. Es gilt daher, sie zu beweisen, es gilt, zu sehen, ob es wirklich einen Sündenfall gegeben hat, ob es wirklich eine Erlösung gegeben hat. Da tritt nun die historische Kritik in ihre Rolle. Nur hat sie nunmehr, was wohl zu beachten ist, für ihre Untersuchung eine feste Richtlinie, sie geht nicht mehr bloß aufs Geratewohl vor. Und die Tatsachen, deren Wirklichkeit sie feststellt, sind nicht mehr bloß Materielles, empirisch Feststellbares; sie haben in bezug auf uns einen Sinn.

Das, was soeben noch als Ausgangspunkt diente, wird somit hier zum Endpunkt, und es ergibt sich nun eine ganz andere Auffassung von der geoffenbarten Wahrheit und unseren Beziehungen zu Gott in der übernatürlichen Ordnung. Es handelt sich nun nicht mehr, wie noch eben zuvor, um eine Lehre, die uns von oben und außen, ohne inneres Verhältnis zu uns, aufgedrängt worden wäre, und die wir nur passiv zu verzeichnen hätten. Die Dogmen selbst werden nun zu Ereignissen, und zwischen dem, was wir sind, und diesen Ereignissen, besteht ein Zusammenhang. Sie sind daher von uns aus erklärlich und erklären zugleich, was aus uns werden soll. Sie haben nicht mehr den abstrakten Charakter, der ihnen soeben noch anhaftete, und der für uns etwas Äußerliches, Fremdes, etwas Totes aus ihnen machte. Sie bringen das Leben Gottes und das Leben des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott zum Ausdruck.

So ist der Fall Adams nun nicht mehr bloß ein Ereignis, das sich vor einigen Jahrtausenden abspielte, und das eine Lehrbehörde uns zu verkünden hat als eine historische Tatsache, die für immer entschwunden ist. Sondern er ist ein Ereignis, das die Zeit beherrscht, das sich bis auf Dich und bis auf mich fortsetzt und fortsetzen wird bis zum letzten Sterben der Sterblichen. Wir erleben es in unserer gegenwärtigen Lage, das Blut des gefallenen Adam rollt in unseren Adern. Der Sündenfall gewinnt daher einen Sinn durch das, was wir sind, ebenso wie das, was wir sind, einen Sinn durch ihn erhält.

Das Gleiche gilt von der Erlösung. Das Geheimnis wiederholt sich im Leben eines jeden von uns. Wenn wir solidarisch mit Adam sind, so sind wir es ebenso mit Jesus Christus; auch sein Blut kreist in unseren Adern. Wenn wir leiden, um der Sünde zu sterben, um uns des alten Menschen zu entledigen, so leidet und stirbt Jesus Christus noch in uns. Und wie Pascal so herrlich und wunderbar eindrucksvoll sagt: er wird in der Menschheit bis ans Ende der Welt im Todeskampf liegen. Und wenn wir in der Liebe den neuen Menschen anziehen, so ist es wieder Jesus, der in uns aufersteht. So gewinnt die Tatsache der Erlösung durch das unmittelbare Gefühl des in unserem Elend sich offenbarenden göttlichen Lebens für uns einen Sinn, und durch die Tatsache der Erlösung erklärt sich ebenso wieder dieses unmittelbare Gefühl göttlichen Lebens. Das will Pascal ausdrücken, wenn er Jesus zu sich sprechen läßt: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest."

Das Übernatürliche erscheint daher auch nicht mehr als etwas, was sich der Natur nur äußerlich anreiht, sich nur neben oder über sie lagert. Es erscheint vielmehr als etwas, was die Natur durchdringt und in sie gleichsam innerlich einströmt. Es ist nicht ein Wesen, eine Gewalt, eine Wahrheitsordnung neben einer anderen: es ist Gottes Leben

selbst, das bis ins Herz unseres Lebens eindringt und uns bis in die tiefste Tiefe unseres Seins erleuchtet.

Unter solchen Umständen kann ein Ausgleich zwischen Natur und Übernatur nicht mehr in Frage kommen. In der Form gestellt, wie wir es zuvor gestellt sahen, ist das Problem beseitigt. Pascal könnte sich das sehr bezeichnende Wort Taulers aneignen: „Forschet nicht, getreue Seelen, durch fürwitzige Untersuchungen, welches in euch selbst das Licht der Gnade und welches das der Natur sei" . . .

Wie läßt sich jedoch eine solche Haltung mit der Unterwerfung unter die Autorität der Kirche vereinigen, die mit der Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit betraut ist? Liegt hier nicht doch wenigstens ein Keim von Protestantismus vor, eine Neigung, zu isolieren, ein Anspruch auf individuelle Selbstgenügsamkeit? Und hat die Autorität für den noch eine Bedeutung, der sich so auf sich selbst stellt?

Hüten wir uns vor allem vor der Meinung derer — wer immer sie seien und woher sie auch kommen —, die da wähnen, katholisch sein heiße nichts Anderes, als sich innerlich hämmern lassen, so daß die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche ein lediglich passiver, knechtischer Gehorsam wäre, kraft dessen man sich ohne Befehl von außen nicht einmal mehr das Recht zu denken oder zu wollen beimäße. Mit einer solchen Haltung hat die Pascals offenbar nichts zu tun, denn seine Seele erscheint uns als ein Herd geistigen Lebens, das sich durch innere Kraft auswirkt und entfaltet. Wenn man aber auch — sagen wir es nur laut und vernehmlich — mit einer solchen Haltung den Schein von Katholizismus erwecken kann, so ist es eben doch nur Schein. Katholisch sein ist etwas ganz Anderes, als leidender und knechtischer Gehorsam. Die Kirche hat ja stets alle Lehren verdammt, welche die Selbstverantwortlichkeit der menschlichen Person verkannten oder doch zu verkennen geneigt waren, wie der Quietismus und Fideismus. Und man hat wohl nicht vergessen, daß erst jüngst, anläßlich des so-

genannten Amerikanismus, die Autorität selbst, der wir Unterwerfung schulden, ganz ausdrücklich erklärt hat, daß es passive Tugenden nicht gibt.

Wenn es nun passive Tugenden nicht gibt, und wenn uns der Gehorsam gleichwohl als Tugend geboten wird, so liegt der Grund eben darin, daß der wahre Gehorsam eine selbstverantwortliche Tat ist; daß man, um wirklich und nicht bloß dem Scheine nach zu gehorchen, auch wissen und wollen muß, was man tut. So verstanden ist der Gehorsam tätig und nicht mehr bloß leidend. Er kommt nunmehr von innen, vom Herzen heraus. Es hälfe ja auch wirklich nichts, die Leitung und Unterweisung einer äußeren Autorität nur einfach über sich ergehen zu lassen; denn das würde am innersten Kern unseres Wesens nichts ändern, und doch muß sich gerade er ändern, auf daß sich die Umwandlung des alten Menschen in den neuen, d. h. eben das Werk des Heiles, vollziehe.

Daraus ergibt sich, daß die kirchliche Autorität, wenn sie in unser Leben eingreift, uns keineswegs zu ersetzen bezweckt. Wir dürfen die Sorge um unser Heil fürderhin ebenso wenig auf die Kirche abwälzen, als wir uns damit begnügen dürfen, uns ihr zu fügen. Wir behalten, mögen wir es wollen oder nicht, unsere eigene Initiative, wir bleiben stets für uns selbst verantwortlich. Damit will nicht etwa gesagt sein, daß wir das Recht haben, uns auf die Seite zu drücken und zu isolieren, um denken und handeln zu können. Wohl sind wir auf uns selbst gestellt. Da wir aber alles, was wir haben und sind, empfangen; da wir nur von Anlehen leben und das Leben selbst ein Geschenk ist, so müssen wir anerkennen, daß wir von Gott abhängen und daß wir von anderen Menschen abhängen. Und sofort obliegt uns die Pflicht, zu denken und zu handeln als Beauftragte Gottes und als Beauftragte der Menschen, wenn ich mich so ausdrücken darf. Diese Unterordnung ist für uns die Voraussetzung des Lebens selbst. Wir kommen in der

Gesellschaft zur Welt, und müssen eine Gesellschaft bilden, indem wir leben und um zu leben. Nach ihrer äußeren Seite, in ihrer materiellen Gliederung, in ihrem Leibe betrachtet, erscheint die Kirche als die gesellschaftliche Umwelt, in der das religiöse und übernatürliche Leben geboren wird, sowie als die Gesamtheit der zur Entwicklung dieses Lebens nötigen Bedingungen. Zur gleichen Zeit ist sie aber auch der Ausdruck und die zeitliche Verwirklichung des religiösen und übernatürlichen Lebens der Seelen, die sich mit Hilfe der Gnade innerlich zur Blüte entfalten und zusammenschließen und eine harmonische Gemeinschaft bilden.

Die geoffenbarte Wahrheit, die uns durch Vermittelung der Lehrbehörde zukommt, wird uns verliehen, nicht, auf daß wir sie nur hinnehmen, sondern damit wir sie leben. Und eine Eingebung, die jeden Menschen erleuchtet, der auf die Welt kommt, setzt uns instand, sie zu leben. Die äußere Tätigkeit der Kirche entspricht der inneren Tätigkeit des heiligen Geistes, oder es ist vielmehr eine und dieselbe Tätigkeit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Und weit entfernt, unserer Initiative im Wege zu stehen, fordert sie diese heraus; weit entfernt, unsere Selbständigkeit zu verkümmern, verhilft sie uns zu einer übernatürlichen Selbstständigkeit durch Teilnahme am Leben Gottes selbst.

Wie wir aber nur mit ihr und in ihr übernatürlich leben, so dürfen wir auch nur durch sie und in ihr leben wollen. Und in diesem Sinne muß unsere Initiative gerade auf den Gehorsam gerichtet sein. Nur wenn wir so gehorchen, treten wir aus unserem Individualismus, aus unserer Isoliertheit heraus. Wir erweitern uns, wir nehmen einen Charakter der Universalität, der Katholizität an, kraft dessen wir uns mit Gott und den Anderen vereinigen, um ein lebendiges und harmonisches Ganzes zu bilden. Darin besteht das volle Leben, die vollendete Selbständigkeit. Indem wir also auf diese Art gehorchen, befreien wir uns endgültig [101]).

IV. E. Le Roy.

„Was ist ein Dogma?“

Wir leben nicht mehr im Zeitalter der besonderen Ketzereien. Damals konnte eine rein logisch-begriffliche Beweisführung genügen, als die gemeinsamen Grundsätze stets von beiden Seiten anerkannt wurden. Dies ist jedoch nicht mehr zulässig, sobald diese Grundsätze selbst mangeln und die Hauptschwierigkeit in der Ermittelung eines gemeinsamen Ausgangspunktes der Verständigung liegt. Das ist nun aber gegenwärtig der Fall. Heutzutage richtet sich die Leugnung nicht mehr bloß wider das eine oder andere Dogma. Sie ist schließlich dahin gelangt, den Glauben von vornherein und in Bausch und Boden zu verwerfen. Man streitet nun nicht mehr bloß, ob dieser oder jener Satz ein Dogma sei oder nicht. Vielmehr ist es die Idee des Dogmas selbst, die Anstoß und Ärgernis erregt. Warum dies?

Wenn man die gewöhnlichen Ursachen dieses Anstoßes untersucht, so entdeckt man hauptsächlich vier, die kurz und in aller Schärfe angeführt werden sollen. 1. Ein Dogma ist ein Glaubenssatz, der sich selbst als unbewiesen und unbeweisbar gibt. Selbst jene, die seine Wahrheit behaupten, erklären es für unmöglich, die innersten Gründe seiner Wahrheit zu erfassen. Ist es nun aber nicht seit Descartes unzweifelhaft das erste Gesetz wissenschaftlicher Methode, nur das für wahr zu halten, was man klar als wahr erkennt? Woher käme das Recht, hiervon gerade da eine Ausnahme zu machen, wo Sätze in Frage stehen, die sich für die wichtigsten, tiefsten und eigenartigsten von allen geben? Wenn es sich um Behauptungen von schwerwiegendster Folge handelt, die sich auf die schwierigsten und geheimsten Gegenstände beziehen, darf man sich doch gewiß nicht weniger streng an die Regeln halten, die unseren Schutz gegen den Irrtum bilden! Im Gegenteile ist man gerade da berechtigt,

noch anspruchsvoller, ängstlicher und strenger zu sein als gewöhnlich.

2. Aber, so wird man ohne Zweifel erwidern, die dogmatischen Sätze werden ja doch nicht ohne Beweis aufgestellt. Es ist denn auch wirklich oftmals eine indirekte Beweisführung versucht worden. Damit scheint der erste Einwand zu fallen. Allein die Schwierigkeit erhebt sich sofort wieder, sobald es gilt, eben die Voraussetzungen zu rechtfertigen, auf welchen jene angebliche indirekte Beweisführung ruht. Man müßte zuvor den direkten Beweis erbracht haben, daß Gott existiert, daß er gesprochen, daß er dies und jenes gesagt, daß wir heutzutage seine echte Verkündigung besitzen, d. h. man müßte auf dem Wege direkter Untersuchung das Problem Gottes, der biblischen Inspiration, der kirchlichen Autorität gelöst haben.

3. Um annehmbar zu sein, müßten die Dogmen wenigstens vollständig verständlich sein und dürften nicht zu einer Unsicherheit der Auslegung oder zur Möglichkeit eines Irrtums über ihren Sinn Anlaß geben. Das trifft nun aber nicht zu. Zunächst sind ihre Formulierungen oft der Sprache eines besonderen philosophischen Systems entlehnt, die nicht immer leicht zu verstehen und auch der Gefahr einer Zweideutigkeit, ja eines Widerspruchs nicht immer entrückt ist. So ist unzweifelhaft, daß die Lehre vom „Worte" Gottes ursprünglich in naher Beziehung zum alexandrinischen Neuplatonismus steht, daß die Theorie von der Materie und von der Form bei den Sakramenten oder jene vom Verhältnis der Substanz zu den äußeren Gestalten, den Akzidentien im Abendmahlsdogma mit den aristotelisch-scholastischen Vorstellungen enge verknüpft ist. Muß man sich nun, um Christ zu sein, zu diesen Philosophien bekehren?

4. Sehen wir aber von diesen Schwierigkeiten ab, so bleibt noch immer ein schweres Bedenken. In jedem Falle bilden nämlich die Dogmen eine mit der Gesamtheit unseres positiven Wissens unvereinbare Masse. Sie gehören einem

ganz anderen Erkenntnisgebiete an und lassen sich mit den übrigen Wahrheiten nicht zu einem zusammenhängenden Lehrgebäude verschmelzen. Nimmt man sie an, so führen sie unvermeidlich zur Aufhebung der Geschlossenheit unseres Geistes, zu einem unglücklichen Doppelleben. Noch der geringste Vorwurf, den man ihnen machen kann, ist der, daß sie unnütz und unfruchtbar sind, — ein Vorwurf, der in einer Zeit schwer genug ins Gewicht fällt, da man den Wert einer Wahrheit immer mehr nach dem Dienste bemißt, den sie leistet, nach den neuen Ergebnissen, die sie anregt, kurz, nach dem lebendigen Einfluß, den sie auf das gesamte Wissensbereich auszuüben vermag.

Diese Bedenken bestehen vollauf zu Recht, und es ist nicht abzusehen, wie sie entkräftet werden könnten. Der einzige Ausweg liegt in dem Nachweis, daß der Begriff des Dogmas, wie ihn der moderne Geist verwirft und zurückweist, eben auch gar nicht der katholische Begriff des Dogmas ist. Untersucht man den Begriff des Dogmas, der den angeführten Bedenken zugrunde liegt, so gewahrt man, daß dies ein ausgesprochen verstandesmäßiger, intellektualistischer Begriff ist, während der praktische und sittliche Sinn des Dogmas hinter ihm zurücktritt und an die zweite Stelle rückt. Dieser intellektualistische Begriff des Dogmas führt zu zwei sehr bedauerlichen und leider sehr häufigen Übertreibungen. Die eine besteht in der Verwechselung der eigentlichen Dogmen mit gewissen theologischen Meinungen oder Systemen, d. h. mit nebensächlichen intellektualistischen Darstellungen. Die andere beruht im Mangel an der Erkenntnis, daß ein Dogma niemals wissenschaftliche Bedeutung haben kann, und daß es so wenig ein Dogma über die biologische Entwicklung wie über die Bewegung der Planeten oder über die Zusammenpreßbarkeit der Gase gibt.

Wenn wir nun diese verschiedenen Punkte vertiefen, so gelangen wir zur Überzeugung, daß das Problem des Dogmas gewöhnlich falsch gestellt wird, und wir sehen

vielleicht zugleich, wie man es stellen muß, um eine befriedigende Lösung zu ermöglichen.

„Gott ist persönlich." Das ist ein Dogma. Betrachten wir nun aber das Wort „persönlich". Wie ist es zu verstehen? Denken wir bei der Persönlichkeit Gottes an eine idealisierte, bis zur Vollendung gesteigerte menschliche Persönlichkeit, so sind wir dem vollen Anthropomorphismus verfallen, und die Katholiken werden eine solche Vorstellung gewiß ebenso entschieden wie ihre Gegner verwerfen. Begnügt man sich damit, die Persönlichkeit Gottes als etwas wesentlich Unvergleichliches und Überwesentliches zu bezeichnen? Nur ist dies dann eine Bezeichnung, die so recht darauf angelegt scheint, eine Täuschung hervorzurufen. Denn wenn man erklärt, die Persönlichkeit Gottes lasse sich mit nichts von all dem, was wir kennen, vergleichen, mit welchem Recht sprechen wir dann überhaupt von einer „Persönlichkeit"? Entweder definiert man also das Wort „Persönlichkeit", und dann verfällt man dem Anthropomorphismus; oder man definiert es nicht, und dann wird man dem Agnostizismus ebenso wenig entrinnen.

Wählen wir noch ein anderes Beispiel: Die Auferstehung Jesu. Welchen Sinn verbindet man mit dem Worte „Auferstehung"? Jesus ist wieder lebendig geworden, nachdem er den Tod erlitten hatte. Was will das vom theoretischen Standpunkte aus heißen? Jedenfalls nicht, daß Jesus nach drei Tagen in einem, dem vor seiner Kreuzigung völlig gleichen Zustand wieder erschienen sei. Lehrt uns ja doch das Evangelium selbst ausdrücklich das Gegenteil. Der Auferstandene unterlag den gewöhnlichen physischen oder physiologischen Gesetzen nicht mehr, sein verklärter Leib war nicht mehr denselben Bedingungen der Wahrnehmbarkeit usw. unterworfen. Somit hat der Begriff „Leben" nicht denselben Inhalt, je nachdem man ihn auf die Zeit vor oder nach der Kreuzigung anwendet. Was bedeutet er aber dann hinsichtlich dieser zweiten Periode?

Entlehnen wir dem Dogma der wirklichen Gegenwart Jesu im heiligen Abendmahl ein letztes Beispiel. Hier gilt es, den Ausdruck „Gegenwart" zu erklären. Was bedeutet er gewöhnlich? Ein Wesen ist gegenwärtig, wenn es wahrnehmbar ist, oder wenn es sich, obschon der Wahrnehmbarkeit an sich selbst unzugänglich, durch wahrnehmbare Wirkungen kundgibt. Dem Dogma selbst gemäß trifft nun aber in dem vorliegenden Fall keine dieser Voraussetzungen zu. Die fragliche Gegenwart ist geheimnisvoller Art, unaussprechlich, einzigartig, unvergleichlich mit allem, was man unter „Gegenwart" sonst gewöhnlich versteht. Was heißt das nun aber? Unmöglich, es genau anzugeben!

Versteift man sich also darauf, in den Dogmen Aussagen zu erblicken, deren Hauptaufgabe in der Mitteilung theoretischer Kenntnisse liegt, so stößt man, so scheint es, überall auf Unmöglichkeiten. Eine solche Auffassung führt dazu, aus den Dogmen reinen Unsinn zu machen. So muß man sie denn wohl preisgeben. Sehen wir nun zu, welche sonstige Bedeutung allein noch als möglich und berechtigt übrig bleibt.

Ein Dogma hat zunächst, wenn ich mich nicht täusche, einen negativen Sinn. Es will die Wahrheit nicht so fast positiv bestimmen, denn vielmehr gewisse Irrtümer ausschließen und verdammen. Greifen wir wieder zu unseren Beispielen, zunächst zum Dogma: „Gott ist persönlich". Ich sehe hierin keineswegs eine Definition der Persönlichkeit Gottes. Es lehrt mich nichts über diese Persönlichkeit, es offenbart mir weder ihre Natur, noch bietet es mir irgend eine klare Idee. Wohl aber sehe ich sehr deutlich, daß es mir sagt: „Gott ist nicht unpersönlich", d. h. Gott ist nicht etwa nur ein einfaches Gesetz, ein formeller Begriff, ein ideales Prinzip, ein abstraktes Wesen, ebenso wenig eine allgemeine Substanz oder sonst eine überall verbreitete Weltkraft. Kurz, das Dogma: „Gott ist persönlich" liefert mir keine neue positive Vorstellung, verbürgt mir auch nicht die

Wahrheit eines der verschiedenen Systeme, die sich in der Geschichte der Philosophie nacheinander abgelöst haben. Wohl aber lehrt es mich, daß diese und jene Formen des Pantheismus falsch und verwerflich sind.

Ebenso verhält es sich mit der wirklichen Gegenwart. Das Dogma gibt mir keine Theorie dieser Gegenwart, es lehrt mich nicht einmal, worin sie besteht. Wohl aber sagt es mir sehr deutlich, sie dürfe nicht so verstanden werden, wie sie ehedem verstanden ward, als ob nämlich die geweihte Hostie nur als das Sinnbild oder Zeichen Jesu anzusehen wäre. Zu denselben Bemerkungen gibt die Auferstehung Anlaß. Das Dogma sagt nichts darüber, wie die Auferstehung vor sich gegangen, oder welcher Art das zweite Leben Jesu sei. Wohl aber schließt es gewisse Vorstellungen aus, die ich mir zu machen etwa versucht sein könnte. Der Tod hat der Wirkung Jesu auf die Dinge dieser Welt keine Grenze gesetzt, Jesus handelt und lebt noch in unserer Mitte, er ist buchstäblich unser Zeitgenosse. Kurz, der Tod war für ihn nicht wie für die gewöhnlichen Menschen der endgültige Abschluß seiner praktischen Tätigkeit.

Obschon jedoch die Dogmen als Aussagen theoretischer Ordnung hauptsächlich einen negativen Sinn haben, so haben sie doch nicht bloß einen negativen Sinn. Sie haben vornehmlich einen praktischen Sinn. Sie drücken vor allem eine Vorschrift praktischer Ordnung aus, sind ganz besonders die Formulierung praktischer Lebensregeln. Darin liegt ihr Hauptwert, ihre positive Bedeutung. Gerne führe ich das Wort Laberthonnières an: „Die Dogmen sind nicht einfach nur rätselhafte und finstere Formeln, die Gott im Namen seiner Allmacht verkündete, um den Stolz unseres Geistes zu dämpfen. Sie haben einen sittlichen und praktischen Sinn, der sich auf unser Leben bezieht und uns allen mehr oder weniger zugänglich ist, je nach dem Grade der Geistigkeit, auf dem wir stehen."

Halten wir uns immer wieder an unsere Beispiele. „Gott ist persönlich" will besagen: „Benimm dich in deinen Beziehungen zu Gott wie in deinen Beziehungen zu einer menschlichen Person." Ebenso will: „Jesus ist auferstanden" besagen: „Verhalte Dich zu ihm, wie Du es vor seinem Tode getan hättest, wie Du zu einem Zeitgenossen stehst." Ebenso will auch das Dogma von der wirklichen Gegenwart sagen, man müsse sich angesichts der geweihten Hostie genau so betragen, wie man sich im Angesichte des sichtbar gewordenen Jesus betrüge.

Daß die Dogmen auf solche Weise ausgelegt werden dürfen und sollen, ist unzweifelhaft und wird ohne Zweifel auch von niemand bestritten werden. Das Christentum ist ja, man kann es nicht oft genug wiederholen, kein System spekulativer Philosophie, sondern eine Quelle und Regel des Lebens, eine Schule sittlicher und religiöser Tätigkeit, kurz, eine Summe praktischer Mittel zur Erlangung des Heils. Ist es da zu verwundern, wenn sich seine Dogmen hauptsächlich nicht so fast auf das bloße Bereich des Verstandeswissens, denn vielmehr auf das praktische Leben beziehen?

Man gewahrt somit, wie sich der zweifache Sinn eines Dogmas, der praktische und der negative, dieser jenem untergeordnet, miteinander verbinden. Man sieht überdies, wie die Dogmen unveränderlich sind, und wie es gleichwohl eine Entwicklung des Dogmas gibt. Was am Dogma unveränderlich ist, das ist die Richtung auf unsere praktische Tätigkeit, die es uns gibt, die Leitung, mittels deren es unser Verhalten bestimmt. Die erläuternden Theorien dagegen, die verstandesmäßigen Darstellungen wechseln unaufhörlich im Laufe der Jahrhunderte, je nach den einzelnen Menschen und Zeitaltern, all den Schwankungen und Beziehungen unterworfen, welche die Geschichte des menschlichen Geistes aufweist. Die Christen der ersten Jahrhunderte hegten über die Natur und Person nicht dieselben Anschauungen wie wir, und stellten sich nicht dieselben Probleme. Der Nichtswisser von heutzutage hat

über diese erhabenen und schwierigen Gegenstände nicht dieselben Vorstellungen noch dieselben Vorurteile wie der Philosoph. Aber Nichtswisser und Philosophen, Menschen des ersten wie des zwanzigsten Jahrhunderts, alle Katholiken haben angesichts Jesu stets dieselbe praktische Haltung beobachtet und werden sie immer beobachten [102]).

V. Erzbischof Mignot von Albi.

Das gute Recht der Kritik.

Es kann keine Rede davon sein, die Ergebnisse der rationalistischen Kritik anzunehmen: sie sind unannehmbar. Die Hyperkritiker besorgen weniger das Werk Gelehrter, denn vielmehr unversöhnlicher Feinde der Offenbarung. Ihre Arbeiten, denen es an Wissenschaft gewiß nicht gebricht, sind nur der Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Unglaubens. Es ist ein Vorurteil schlimmster Art, denn ihr Ausgangspunkt, ihre Voraussetzung ist die schlechthinige Unmöglichkeit des Übernatürlichen. Mit ihnen kann man sich nicht in Erörterungen einlassen. Lassen wir sie also, denn sie können unsere Führer nicht sein: Sinite eos, caeci sunt et duces caecorum.

Die Gefahr, falls eine solche besteht, droht mehr seitens der unabhängigen Kritiker, die nicht im Banne einer vorgefaßten Lehrmeinung stehen. Sie studieren den heiligen Text, indem sie sich ebenso vom pflichtgemäßen Atheismus einiger ihrer Kollegen, wie von den übertriebenen Behauptungen überkonservativer Theologen fernzuhalten suchen, die die Bibel für eine vom Himmel gefallene Handschrift ansehen, für eine Art Phonograph, den man nur zu hören braucht, um die Stimme Gottes selbst zu vernehmen, — was ja in einer Hinsicht sehr wahr ist, wobei man jedoch nur nicht vergessen darf, daß sich diese Stimme nicht ganz von selbst erklärt, daß sie vielmehr nötig hat, in ihrem wahren Sinne verstanden zu werden, und daß man die Eingebung oder Inspiration, das Werk Gottes, nicht mit der

Auslegung, dem Werke der Menschen, die Bibel, das Wort Gottes, nicht mit ihren zahllosen Erklärungen verwechseln darf. Diese Kritiker nehmen das heilige Buch, untersuchen Satz für Satz, Wort für Wort, wie es ihr Recht und ihre Pflicht ist, da es sich um eine Botschaft handelt, die von der christlichen Welt für göttlich gehalten wird. Sie fragen sich, ob in dem Buch alles in Ordnung ist; ob der Stil, die Tatsachen mit dem, was man von dem angenommenen Verfasser weiß, mit der Zeit, in der er gelebt hat und auf die sich die Stelle bezieht, im Einklang stehen; ob der Text von einer Hand, aus einem Guß ist, oder ob er Einschiebungen, Zusätze, Widersprüche, ungerechtfertigte Wiederholungen aufweise, die eine Mehrheit von Verfassern verraten, mit einem Wort, ob er nicht etwa nur ein aus Stücken verschiedener Herkunft und Zeit wunderbar zusammengesetztes Mosaik sei. Sie bedienen sich bei dieser literarischen Arbeit der Hilfsmittel, die ihnen die gegenwärtige Gelehrsamkeit an die Hand gibt, um über die fraglichen Urkunden ebenso begründete und ebenso unabhängige Urteile zu fällen, wie wenn es sich um Schriften des Titus Livius oder Tacitus handelte. Dieses literarische Verfahren schließt den Glauben an die Inspiration nicht notwendig aus. Es ist vollkommen berechtigt, und es gibt wenige ernste katholische Kritiker, die sich seiner zu bedienen zaudern. Tatsächlich betrifft es ja auch nur die Form und nicht den Inhalt oder Gegenstand der Offenbarung; es tastet weder die Autorität noch die Inspiration der heiligen Schrift an [103]).

Übertriebener Konservatismus.

Man muß sich ängstlich hüten, etwas zu leugnen, was wissenschaftlich feststeht. Niemals hat man von der Behauptung einer Wahrheit etwas zu fürchten, denn das vatikanische Konzil erklärt, daß es einen wirklichen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Offenbarung nicht geben kann . . Halten wir unseren Sinn der Wahrheit offen; seien wir klug,

ohne vorgefaßte Feindseligkeit gegen die neuen Ideen, aber auch ohne ihnen zum Opfer zu fallen. Widersetzen wir uns nicht immer dem, was um uns geschieht; verschließen wir nicht unsere Ohren allem, was man sagt. Weisen wir die Gründe unserer Gegner nicht immer ab, fordern wir nicht immer gebieterisch Beweise, die man nicht geben kann. Selbst Bellarmin, der Gegner Galileis, verlangte Beweise. „Beweisen Sie Ihre Theorie, sagte er zu ihm, dann werden wir glauben." Galilei konnte damals bündige Beweise nicht geben, all die Gründe, die er anführte, waren anfechtbar; gleichwohl fühlte er sich im Besitze der Wahrheit. Die Zukunft allein vermag Beweise zu liefern, wie unsere Ungeduld sie heischt. Man muß mit den Eingebungen des Genies rechnen. Zuweilen ergibt sich die Wahrheit als Folgerung aus einer Berechnung, einer Erfahrung; zuweilen geht sie aller Überlegung voraus und leuchtet uns mit unwiderstehlicher Klarheit auf. Statt jede Idee, die uns fremd ist, so leicht zu verdammen, — wäre es nicht besser, die weise Zurückhaltung Gamaliels nachzuahmen: „Kommt dies Werk von den Menschen, so wird es von selbst zugrunde gehen; kommt es von Gott, so vermögt ihr es nicht zugrunde zu richten. Setzt euch nicht der Gefahr aus, gegen Gott gekämpft zu haben" . . . Gregor von Tours erzählt uns, sieben Christen aus Ephesus hätten sich, von den Häschern des Dezius verfolgt, in einer Höhle versteckt, wo sie zweihundert Jahre hindurch schliefen und unter Theodosius II. erwachten. Im Glauben, sie hätten nur eine Nacht geschlafen, waren sie erstaunt, alles um sich verändert zu finden. Nachdem sie sich einen Augenblick gezeigt und ihren Glauben bekannt hatten, entschliefen sie wieder, um nicht mehr aufzuwachen. So gibt es auch unter uns Leute, die lebendige Anachronismen sind. Hundert Jahre zu spät gekommen, fühlen sie sich fremd, wie die sieben Schläfer, die sich wunderten, daß die Bäcker von Ephesus die Münze des Kaisers Dezius nicht annehmen wollten, mit der sie ihr

Brot bezahlten. In der Tat kauft man ja auch nicht unter Theodosius II. Brot, um es mit dem Gelde des Dezius zu bezahlen. Ebenso überzeugt man die Gelehrten von heutzutage nicht mehr mit Gründen aus der Physik des Aristoteles [104]).

Muß man stets die ganze Wahrheit sagen?

Nunmehr berühre ich einen sehr heiklen Punkt. Ist es weise, ist es klug, die ganze Wahrheit zu sagen? Die Geschichte der Menschheit ist reich an Skandalen jeder Art: kein Jahrhundert, auch nicht das beste, ist davon frei, keine Einrichtung, auch nicht die wohltätigste, ist von ihnen verschont geblieben; die Kirche hat die ihrigen gehabt, und wenn der Glaube der Starken gleichwohl nicht erschüttert wird, so liegt der Grund darin, daß sie eben die Tragweite und Grenzen der göttlichen Verheißungen genau kennen. Muß man nicht den Schwachen und Unwissenden mit frommer Sorgfalt die Prüfung ersparen, der sie das Schauspiel gewisser Schwächen aussetzen würde? Ist es nicht berechtigt und sogar notwendig, zwar nicht die Lüge und den Betrug zu Hilfe zu rufen, wohl aber eine gewisse Geschicklichkeit im Verschweigen, Vertuschen, Abschwächen der Tatsachen anzuwenden, die uns betrüben und demütigen? Ist es nicht gestattet, im höheren Bereich der Geschichte, da, wo man die Ideen und Lehren untersucht, überall da, wo sich gewisse, scheinbar unlösliche Schwierigkeiten — obschon auch sie eines Tages sicherlich gelöst werden — einstellen, Erklärungen vielleicht etwas gezwungener Art vorzulegen, um die Macht der gegnerischen Einwände wenigstens für einige Geister abzuschwächen?

Verstehen wir uns recht! Man ist nicht immer gehalten, die ganze Wahrheit zu sagen, aber man ist stets verpflichtet, nur die Wahrheit zu sagen. Wendet man sich in Wort oder Schrift an ein Publikum, das lediglich eine beschränkte Unterweisung empfangen hat und auch nur für eine solche empfänglich ist, so wäre es wirklich unsinnig, unsittlich, un-

menschlich, ihm ausgerechnet das vorzutragen, was seinen Geist verwirren und sein Gewissen beunruhigen kann . . . Es heißt unsere Hörer und Leser nicht betrügen, wenn wir ihnen in Vorträgen und Büchern, die auf wissenschaftliches Gepräge keinen Anspruch machen, nur den Teil der Wahrheit vorsetzen, den sie gegenwärtig zu verstehen und ohne Gefahr zu verdauen vermögen [105]).

Konservatismus und Pentateuch-Kritik.

Sind die Gründe der Kritiker [g e g e n die Abfassung des Pentateuchs durch Moses] schlüssig genug, um es als klug erscheinen zu lassen, sie anzunehmen? Die Schwierigkeit wäre bald gelöst, wenn unser Herr, wie die konservativen Kritiker versichern, das Werk des Moses für echt erklärt hätte. Für Katholiken gäbe es da überhaupt keine Frage mehr. Auch hier, erwidern die fortschrittlichen Kritiker, darf man nichts übertreiben und nicht in jedem Worte des Erlösers eine Art Glaubensentscheidung sehen wollen. Unser Herr stützt sich auf Moses, David, Isaias, das Alte Testament, ohne damit die herkömmlichen Ideen seiner Zeit alle bekräftigen zu wollen; er hat gesprochen, wie man in seiner Umgebung sprach, und so, daß man ihn verstehen konnte. Er hat in seiner Volkspredigt dem Laufe der Jahrhunderte nicht vorgegriffen; er hat keine Vorlesungen über die heilige Schrift gehalten, noch deren Umfang im geringsten bestimmt. Er hat nicht die Echtheit dieser oder jener Schrift mit seiner höchsten Autorität gedeckt; er hat der Entwicklung der biblischen Studien so wenig wie der theologischen Entwicklung seiner eigenen Lehre in den künftigen Jahrhunderten eine Schranke gesetzt. Er nahm die Tatsachen, die laufenden Ideen, wie er sie vorfand, und bediente sich ihrer, um seine Umgebung zu belehren. Niemals griff er dem Wissen seiner Zeit vor, oder berichtigte er einen historischen, philosophischen oder literarischen Irrtum . . . . Wenn es nun wahr ist — jedoch stets nur bedingungsweise gesprochen —, daß

mehrere unserer heiligen Bücher, die für die ältesten gelten, erst verhältnismäßig spät auf Grund sehr alter Urkunden verfaßt wurden; daß ihre endgültige Gestaltung erst nach dem Auftreten der großen Propheten — was ich hier nicht untersuche — stattfand, wäre es da nicht einfacher, sich zunächst auf diese letzteren zu stützen und sie dem Aufbau der israelitischen Geschichte zugrunde zu legen? Man ließe den Pentateuch einstweilen, bis zum Abschluß der Untersuchung, beiseite, und hielte sich bei Herstellung der biblischen Offenbarung an die auch von den Rationalisten selbst nicht bestrittenen Urkunden, an Amos, Oseas, Micheas, deren Echtheit ebenso feststeht, wie die der Briefe an die Römer, Galater und Korinthier. Unter solchen Umständen könnte die negative Kritik den katholischen Gelehrten nicht immer vorwerfen, Mythen und Legenden für historische Berichte, Familien, Völker, ganze Stämme für wirkliche Personen zu nehmen [106]).

Das Organ der kirchlichen Lehrentwicklung.

Welches ist das Organ der kirchlichen Lehrentwicklung? Wie verwirklicht sich in der Kirche der Fortschritt der Lehre, und wie gelangt er zum Ausdruck in der kirchenamtlichen Verkündigung?

Hier zeigt sich die Wichtigkeit der Theologie, zugleich die Rolle der Universitäten und der providentielle Beruf der christlichen Gelehrten. Es versteht sich, daß diese Gelehrten weder als Einzelpersonen, so groß auch ihre Gelehrsamkeit sein mag, noch als akademischer Lehrkörper, so groß auch das Ansehen einer solchen Körperschaft vielleicht ist, einen Bestandteil dessen bilden, was die Theologen die lehrende Kirche nennen. Sie sind nicht die Wächter jenes unfehlbaren Lehramts, das zur Festsetzung und Entscheidung des katholischen Glaubens allein zuständig ist. Wir werden uns hüten, in die Übertreibung des unglücklichen Döllinger zu verfallen, der in seinem übergroßen Vertrauen auf die Theo-

logie diese mit den Propheten des Altertums verglich, die dem geordneten Priestertum beherrschend zur Seite standen, und den erstaunlichen Satz zu schreiben wagte, in dem bereits der Keim seines Abfalles lag: „Die Theologie ist die Macht, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt."

Döllinger vertauschte die Rollen. Die Theologie hat nicht zu richten über die „Häupter der Kirche", sie hat sich vielmehr zu beugen vor den Entscheidungen ihrer souveränen Autorität. Kaum begreift man es, wie ein so bedeutender Mann eine der wesentlichsten Grundlagen, ja die ursprünglichste und bezeichnendste, des Katholizismus so sehr vergessen konnte: ich meine jenen mystischen Beistand des heiligen Geistes, der die Seele der Überlieferung ist, der sich den Theologen gewiß nicht entzieht, aber doch nur in der Nachfolge der Apostel sein echtes Organ hat, und nur in den Entscheidungen des hierarchischen Lehramts seinen endgültigen Ausdruck findet . . .

Wenn nun aber die Autorität von so entscheidender Wichtigkeit ist, was bleibt dann noch der Theologie und den Theologen übrig? Müssen sie sich darauf beschränken, die Entscheidungen der Lehrautorität passiv zu verzeichnen? Ist wirklich, um mich des bekannten und ausdrucksvollen Bildes eines englischen Schriftstellers zu bedienen, die ganze Kirche einem Eisenbahnzuge vergleichbar, vom Papst gezogen, der ihm als Lokomotive dient, während Bischöfe, Priester und Laien nur die an ihn eingehängten Wagen sind?

Wir haben bereits hervorgehoben, daß diese Auffassung mit der Natur des menschlichen Geistes und mit der Eigenart der Wissenschaft unvereinbar ist. Man muß sich hüten, das Leben der Kirche in den Gedanken eines einzigen Mannes zu bannen, mag dieser Mann auch mit der Macht der Unfehlbarkeit bekleidet sein. An einem Körper sind die Glieder dem Haupte so nötig, wie das Haupt den Gliedern, und wenn es Sache des Oberhauptes der Kirche ist, der christ-

lichen Lehre ihren endgültigen Ausdruck zu geben, so steht es uns allen zu, ihre Elemente vorzubereiten.

Man unterscheidet in den Schulen gewöhnlich zwischen einer lehrenden und einer lernenden Kirche. Aber dieser Ausdruck, lernende Kirche, genügt nicht recht, weil er die gegenseitige Tätigkeit, die beiderseitige Solidarität nicht bezeichnet, welche die Vertreter der Autorität mit den Vertretern der Wissenschaft verbindet. Statt dieses Wortes, das seitens der letzteren eine bloße Passivität voraussetzte, könnte man, scheint mir mit dem Verfasser eines neuerlichen Artikels im „Weekly Register", ein anderes wählen, in dem sich die Tätigkeit der Gläubigen mit der von ihnen den Unterweisungen der Hierarchie geschuldeten Unterwerfung ausgliche, und wenigstens im Schoße der lernenden Kirche die Kirche, die lernt, die Kirche, die forscht und entdeckt, die Kirche, die studiert und die empfangene Belehrung verarbeitet, unterscheiden; an der Seite und unter der lehrenden die lernende Kirche.

„Im Leben der Kirche, bemerkt derselbe Schriftsteller, ist ihre Unfehlbarkeit hauptsächlich negativer und schützender Art"; der Fortschritt der Lehre liegt, ehe er zur lehrenden übergeht, in der lernenden Kirche; er ist das Werk der Bemühungen der christlichen Gesamtheit; die Gelehrten, die Weisen, die Heiligen, die Mystiker führen ihn in ihren einsamen Betrachtungen, in ihren Schriften, in ihren Schulen herbei, ehe die Autorität ihn in ihren Entscheidungen festlegt. „Die lernende Kirche stellt die Fragen, regt neue Gesichtspunkte, neue Ideen an, läßt jede Art von Versuchballons steigen unter der Form sozialer, theologischer oder politischer Neuigkeiten. Dann greift die Tätigkeit der Autorität ein, langsam, bedächtig, verständig, zuweilen der Zeit die Sorge überlassend, zu verwenden, was sie mißbilligt, häufig Neuerungen durch ihr bloßes Stillschweigen entmutigend, ein andermal sie ausdrücklich verbietend oder von Amts wegen einführend, stets aber auf Grund des

Materials handelnd, das ihr die lernende Kirche geliefert hat[107]).

Kirche und wissenschaftliche Forschung.

Indem wir für die katholischen Gelehrten das Recht in Anspruch nehmen, unter der Hut der Kirche ungehemmt ihre Studien fortzusetzen, räumen wir ihnen auch das so menschliche Recht ein, sich manchmal zu täuschen. Der Irrtum ist eines der unvermeidlichen Lose geistiger Entwicklung; für den ehrlichen Gelehrten ist er oft nur ein Umweg, der zur Wahrheit führt, und gerade für den katholischen Forscher hat er weniger Unzuträglichkeiten wie für jeden anderen, denn er kann bei ihm nur zeitweilig sein und berührt weder die Theologie noch die Kirche, die ihn zur rechten Zeit zu beseitigen wissen. Lassen wir also der Erörterung Zeit, ihr Werk zu vollbringen; bedienen wir uns eines wissenschaftlichen Verfahrens, nicht aber jener Schmähungen und Gewalttätigkeiten, die einen Eifer für die Rechtgläubigkeit bekunden der sich mehr für fahrende Ritter, denn für gewissenhafte Gelehrte ziemt. Manche beunruhigen sich, weil sie einige unserer wissenschaftlichen Ergebnisse im Einklange mit andersgläubigen oder nichtchristlichen Anschauungen sehen; sie nennen dies: die Kirche „protestantisieren", „rationalisieren". Solche Barbarismen können nicht verhindern, daß die Wissenschaft e i n e ist, daß sich der menschliche Geist der Gewißheit nicht zu entschlagen vermag, und daß eine ernsthafte Theologie jede Wahrheit anerkennt, sie komme her, wo sie wolle[108]).

Unsere Gegner werfen uns vor, daß wir die Kritik verkennen, sie wie eine Feindin betrachten; sie behaupten, sie sei namentlich mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar, die vor allem den Grundsatz der Autorität vertritt und keine Erörterung zuläßt. Eine schlechthinige Unverträglichkeit zwischen der Kirche und der Bibelkritik hätte aber nur statt, wenn man hierunter die grundsätzliche

Leugnung des Übernatürlichen verstünde; nicht aber, wenn man unter Kritik die literarische Prüfung der Bestandteile der heiligen Bücher und die Untersuchung ihres Wertes als geschichtlicher Urkunden versteht. Die Kritik hat in der Kirche von jeher bestanden, ja sie ist sogar von Origenes, Eusеb von Cäsarea und Hieronymus mit einer Kühnheit gehandhabt worden, die uns in Erstaunen setzt. Die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts haben sowohl bei den Katholiken wie bei den Protestanten für ihre Zeit Wunder der Gelehrsamkeit verrichtet; nach so bemerkenswerten Arbeiten schien es sogar, als sei die Lösung endgültig gefunden, und als brauche man nur mehr in Frieden zu ruhen.

Die geschichtlichen Forschungen, wie sie seit einem halben Jahrhundert unternommen und auf unleugbaren Entdeckungen aufgebaut wurden, haben die Frage wieder aufgerollt und zwingen uns, die Prüfung des Problems wieder aufzunehmen, das man gelöst wähnte. Selbst gläubige Kritiker versichern, es bestehe ein wirklicher Gegensatz zwischen der Theologie und Geschichte Israels, zwischen der Bibel des Gläubigen und der des Gelehrten, zwischen der echten und der überlieferten Wissenschaft. Jedes Jahrhundert, sagen sie, jede Entdeckung bringt einen Stoß für die Kirche, reißt ein Stück ihres alten Glaubens weg; die Kirche, statt sich als das Licht zu bewähren und voran zu marschieren, tappt hinter dem Lichte der Wissenschaft einher, weicht bei jeder Entdeckung um einen Schritt zurück und opfert einen ihrer alten Glaubenssätze nach dem anderen.

Gleichwohl sind diese blendenden Behauptungen nicht dazu angetan, den Glauben eines verständigen Gläubigen zu erschüttern. Worauf ruht denn eigentlich unser Glaube? Etwa nur auf der Schrift? Nein, denn die Schrift, vom Standpunkt des religiösen Hauches aus, der sie eingibt, so göttlich und wunderbar, wäre vom Standpunkte des positiven Glaubens aus eher ein Glaubenshindernis; sie enthält eine gewisse Anzahl von Tatsachen, von Berichten, die, menschlich

gesprochen, unwahrscheinlich sind, der Erfahrung, den Naturgesetzen widersprechen und mehr dazu angetan sind, an ihrem Inhalt Zweifel zu erregen als ihre Glaubwürdigkeit zu erhärten. Eine Schlange, die spricht; ein Baum, der die Erkenntnis des Guten und Bösen verleiht; ein anderer, der fähig ist, Unsterblichkeit zu verschaffen; eine allgemeine Sintflut, die die ganze Erde bedeckt und alles, was Leben hat, zerstört; ein Meer, das sich auf das Gebot Moses hin öffnet; die Sonne, die auf Josues Wort hin stille steht; ein Manna, das sechsmal wöchentlich vierzig Jahre hindurch niederfällt, in einer Menge, groß genug, um mehr als zwei Millionen Menschen zu ernähren, das sind Tatsachen, die an sich nicht sehr überzeugend anmuten. Sie genügten sogar, um ein gewöhnliches Buch, das sie erzählte, als legendär zu betrachten. Wenn wir an die Bibel glauben, so geschieht es, weil wir zuvor schon glauben; die Beweise, die man für das Alte Testament Zeugen entnimmt, „die weder selbst betrügen, noch sich selbst betrügen lassen", haben es nötig, unter einem neuen Lichte und durch andere Erwägungen verstärkt vorgelegt zu werden.

Wir glauben an die Bibel, weil wir in einem christlichen Lande von christlichen Eltern geboren sind, und besonders, weil die Kirche uns an sie zu glauben, die heiligen Bücher als inspiriert anzusehen verpflichtet und uns den Sinn des in ihr enthaltenen Glaubensgehaltes verbürgt. Und das allein ist in der Bibel Gegenstand eigentlichen Glaubens, den die Kirche uns als solchen vorschreibt. Der Rest unterliegt den gewöhnlichen Regeln der Auslegung der Sprache und Schrift. Wir glauben nicht an die Kirche, weil wir an die Bibel glauben, sondern wir glauben an die Bibel, weil wir an die Kirche glauben. Nicht anders dachte der heilige Augustin: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der lehrenden Kirche dazu nötigte." Wenn sich das Evangelium nicht selbst ausweist, so das Alte Testament noch viel weniger [109]).

VI. Generalvikar Birot von Albi.

Die Kirche und die moderne Zeit.

Wir haben das 19. Jahrhundert nicht genug geliebt; wir haben von ihm verlangt, was es uns nicht geben konnte. Wir mußten ihm helfen, sich zu befreien — und wir haben daran gearbeitet, es zu beherrschen; wir mußten ihm die Wege ebnen — und wir haben es zurückgehalten; es war stolz auf seine Wissenschaft — und wir waren zu ungeduldig mit seinen Irrtümern; wir haben weder seine jugendliche Begeisterung, noch seine Verwegenheiten verstanden; wir hatten weder genug Nachsicht mit seinen Fehlern, noch genug Beachtung seiner Größe. Es hat unbegrenztes Mitleid gehabt, es hat über alles Mißgeschick geweint, es hat sich empört gegen alle Ungerechtigkeit, es war aufrichtiger als irgend ein anderes. Wir konnten uns diese edle Eigenschaften nicht aneignen. Einige große Katholiken haben ihre Stimme ertönen lassen — sie sind allein geblieben! Die Kirche und der Staat gleichen jenen schlecht zusammenpassenden Familien, in welchen die Verfolgung des illusorischen Glücks die Verwirklichung des möglichen verhindert. Das ist lächerlich und schmerzhaft.

Das erste, was wir tun müssen, ist, daß wir uns heilen von diesen schwarzen Gemütszuständen. Ich habe die tiefe Überzeugung, daß das beste Heilmittel für diese Anomalie in der L i e b e liegt, die wirksamer, vertrauensvoller, hingebender sein muß für diese Welt, welche uns umgibt. Unser Jahrhundert wird sich nur dem überliefern, der es wahrhaft liebt. Sein Land lieben, ohne seine Zeit zu lieben, ist eine praktische Unmöglichkeit. Denn unsere Zeit ist die lebendige Form, mit welcher unser Land bekleidet ist, der gegenwärtige Ausdruck seines Seins, der positive Anblick, unter dem wir es ergreifen und ihm dienen können. Sein Land außerhalb der Zeit suchen, heißt, nach einem Phantom jagen. Wir müssen unser Land lieben so, wie es ist, wie wir

unsere Mutter lieben so, wie sie ist. Erkennt man, daß jede Zeit von der göttlichen Vorsehung getragen, jede ihre Mängel, jede ihre Vorzüge hat, dann wird man nicht eine einzelne, und gar eine längst vergangene, für die Musterzeit halten, dann erkennt man, daß in der Gegenwart Besseres zu tun ist, als sie zu lästern: die Zeit dem Glauben zu assimilieren, indem man sie reinigt und heiligt.

Man muß, um in der Zeit wirken zu können, 1. die Ideen, 2. die Menschen, 3. die Dinge seiner Zeit lieben.

1. Die Ideen sind stark durch die Wahrheit. Jeder Gedanke ist im Maß seiner loyalen Aufrichtigkeit geheiligt und göttlich. Der Katholizismus ist die Lehre von der universellen Einheit. Funktion der Kirche ist, allmählich diese Einheit, diese Integration aller partiellen Wahrheiten vorzubereiten, wie ein Prisma die zerstreuten Lichter der individuellen Vernunft im konvergenten Bündel des Glaubens zu sammeln. Diese Einheit in der Wahrheit hat die christliche Glaubenswissenschaft zu zeigen; das ist ihre apostolische Mission. Es ist eine Mission der Versöhnung, der Konzentration, der Erleuchtung! O, man muß nur alles verstehen! Sagt nicht immer zu den Leuten: Schweigt! Irrtum! Irrtum! Sondern hört sie! Sie haben Göttliches, Christliches in dem, was sie sagen. Es ist Wahrheit darin! Damit können wir sie mit Gottes Hilfe retten. Es handelt sich weniger darum, dem Anderen unsere Gedanken einzuflößen, als ihm die seinigen zu erklären, und darin durch eine eindringende liebevolle Untersuchung den Faden der verlorenen Wahrheit zu suchen. Unsere Dogmen sind keine Gefängnisse, es sind weite und schöne Haine, wo am Ende für den, der sich zu orientieren weiß, alle Dornsträuche des menschlichen Gedankens schwinden.

2. Mehr noch müssen wir die Menschen lieben. Man muß besonders die Menschen seiner Zeit lieben. Christus

hat ja für seine Henker sein Leben geopfert. Etienne Lamy, einer der politischen Geister, die am meisten das französische Gewissen ehren, sagt: „Man muß jede Richtung nach ihren Gesetzen beurteilen.“ Das ist nicht absolute Gerechtigkeit, aber Gerechtigkeit nach der Gabe des individuellen Gewissens. Und ganz besonders legt uns diese das Evangelium nahe. Es ist ein Gesetz der ewigen Liebe, daß unser schwacher Geist nicht alles umfaßt, und daß unsere ungeschickte Hand immer riskiert, zu brutal einzugreifen. Aber wenn wir richten, nicht das, was zu tun, sondern was geschehen ist, nicht die Dinge, sondern die Menschen und Parteien, nicht die Resultate, sondern die Verantwortlichkeit, nicht für die Wissenschaft allein, sondern für Gott und Ewigkeit, dann müssen wir die Intention richten. Man muß jeden richten nach dem Gesetze, das er in sich trägt, nach dem Ideal, das er verfolgt, nach dem Guten und der Pflicht, wie er sie verstanden hat. Und das ist ungemein tröstlich; es läßt etwas Achtung und Liebe aufkommen gegenüber der armen Menschheit, welche soviel Unwissenheit, soviel Irrtümer verwirren, soviel Leidenschaften quälen. In diesem Gesichtspunkte erscheinen uns die Irrtümer manchmal wie erhabene Tastversuche, wie heroische Versehen, und Menschen, die wir nach der gangbaren Stufe der Abschätzung als Ungeheuer qualifizieren, verwandeln sich vor unseren Augen und gelangen oft bis zur Erzwingung unserer Bewunderung [110]).

C) Italien.

I. Romolo Murri.

Die Kirche und die Bedürfnisse der Gegenwart.

Das Eine steht fest: eine Religion, die bei ihrem Beginn den göttlichen Vorsatz in sich trug, jede Äußerung des Egoismus und der Gewalttätigkeit zu unterdrücken und sich bei

den Menschen bekannt und geschätzt zu machen durch die Dienste der Abtötung, der vorsorglichen Barmherzigkeit, der Liebe, der heroischen Selbstaufopferung, die ihre Jünger dem Nächsten zu bieten wüßten, und durch den lebendigen Enthusiasmus für jede noch so hohe Idealität an Reinheit und Güte, die der neue Gott vorschreibt, — diese Religion, sage ich, scheint heute ein ungeheurer Mechanismus von Formeln und rituellen Handlungen geworden, eine Hierarchie von Fachleuten für bestimmte spezielle Kirchendienste, ein dichtes Netz von Traditionen, Vorurteilen und Interessen, das ein Häuflein von Männern, arm an Gedanken, klein an Charakter, eifersüchtig bewacht, das aber Kritik und Leben jetzt erfassen und von allen Seiten anreißen. Wir behaupten durchaus nicht, daß die ganze katholische Kirche und ihr Organismus heute nur das seien. Damit würden wir ein offenkundiges Unrecht begehen, und die Theologen würden uns mit Leichtigkeit zurückweisen können. Sie würden uns die Eigenschaften der göttlichen Kirche in Erinnerung rufen und ringsum auf die Beispiele der Anhänglichkeit an die ursprüngliche Form und das ursprüngliche Programm des christlichen Glaubensbekenntnisses aufmerksam machen. Aber im heutigen Italien zeigt sich dem, der nur das äußerlich Sichtbare betrachtet, der Katholizismus so, wie wir ihn geschildert haben. Unsere Apologeten berufen sich oft auf die berühmten 20 Jahrhunderte Geschichte, auf die in der Vergangenheit vom Christentum geleisteten Dienste, auf jenes durchschnittliche Maß moralischer Tugend, das es seinen Gläubigen zur Pflicht macht. Aber sie müssen dann immer konstatieren, daß solche Motive das Publikum sehr kalt lassen. Eine Religion, die man uns zu leben gebietet, kann man allein wegen ihrer Bedeutung für andere Zeiten und für andere Gewissen nicht schätzen. Eine göttliche Religion muß nicht in bezug auf die historischen Verhältnisse, denen wir ganz fremd geworden sind, sondern vielmehr in bezug auf die moralischen und sozialen Forderungen und Bestrebungen, die

unser Gewissen bewegen und in ihm den Durst nach Göttlichem erregen und wachhalten, wünschenswert und notwendig erscheinen. Eine durch Anpassung und feige Verzichte unfruchtbare, mittelmäßige und apathische Güte, wie sie ein großer Teil unseres Klerus besitzt, erwirbt sich viel leichter Verachtung als Bewunderung; ein Gottesdienst und eine Sakramentsspendung, die zur Routine geworden sind, nehmen sehr oft die Würde und das lebendige Gefühl des geistigen Wertes hinweg, den jene Riten besitzen; ein Kult, an dem die Menschen teilnehmen, und bei dem sie meistens feige, gemein, egoistisch, wie sie gekommen waren, bleiben, und in dem sie häufig mehr magische Effekte als Nahrung für das innerliche Leben suchen — alles das verliert jeden Wert in den Augen vieler Gläubigen. Und diese moralische Feigheit hat in diesen letzten Jahrhunderten in ausgedehntestem Maße die politische und soziale Lebensführung der Katholiken beeinflußt, viel mehr als die abstrakten Prinzipien, zu denen sie oft ihre Zuflucht nahmen, um ihre Untauglichkeit zu rechtfertigen. Und die feindseligen Vorurteile, denen diese Lebensführung breitesten Raum gewährt hat, beeinflussen auch heute die Geister bis in ihre Tiefen.

Nun ist es natürlich, daß die Mehrzahl der Menschen den Katholizismus nach dem beurteilt, wie sie ihn um sich herum leben sieht, nach den Empfindungen, Bestrebungen und Strömungen, von denen bewegt sie ihn auf ihrem Lebenswege antrifft, ob er nun eine Stütze sucht, die er nicht findet, oder ein Hindernis findet, das ihn ärgert, oder auf Ansprüche stößt, die er als eitel verurteilt. Die Arbeit dessen, der die Religion fördern oder verteidigen will, muß, wenn sie sich nicht in der Welt des Mondes abwickeln soll, ihre Anstrengungen auf Menschen richten, die um ihn leben, und muß sich vornehmen, deren Urteile und Seelen umzuformen. Es zeigt sich dann, wie die vom Katholizismus den wichtigsten Problemen unserer Zeit gegenüber eingenommene Haltung einen mächtigen, für ihn äußerst schädlichen Widerhall in den

Seelen wachgerufen hat, aus der die fortwährenden Niederlagen herrühren, die er sich auf politischem Gebiete geholt hat und besonders in den lateinischen Ländern sich noch zuziehen wird. Das sind Niederlagen, die dann zum Verluste unzähliger Seelen werden, die sich enttäuscht und abgestoßen ohne viel Aufhebens von ihm abwenden oder aber zurückbleiben und am Übel der Welt, da sie „Welt" geworden sind, sterben.

Als die liberale und nationalistische Bewegung in Italien in voller Kraft stand, erklärte sich der offizielle Katholizismus mit aller Entschiedenheit hartnäckig gegen sie. Er war viel mehr darauf bedacht, Irrtümern in den Ideologien und Entgleisungen in den konkreten Bewegungen des großen Auflebens der Geister und Völker nachzuspüren, als danach zu forschen, was dem denn eigentlich an Großem und Erhabenem zugrunde lag, und diese großen Rückforderungen zu seiner eigenen Sache zu machen. Und die gleiche Tatsache hat sich wenigstens in Italien gegenüber dem Sozialismus wiederholt. Auch ihm gegenüber verfiel man sofort darauf, die Begriffe scholastisch zu zergliedern und über diese und jene falsche Einzelheit seiner Lehre zu jammern, und übersah dabei ganz den tief moralischen, ja christlichen Gehalt seiner Bestrebungen und seiner heiligen Aufstände wider Ungerechtigkeit und Elend. Das Christentum konnte diese Bestrebungen, mochten sie auch von anderen Seelen ausgehen, nur billigen und sich zu eigen machen. Es hätte sie hierdurch vor Entartungen und Übertreibungen geschützt, die rein politische und wirtschaftliche Vorurteile und irreligiöse Tendenzen in sie hineintragen konnten. Auch heute noch ist die Haltung der Katholiken auf politischem und sozialem Gebiet von beklagenswerter Schwäche und unbestimmt in ihren Zügen, zum größten Schaden ihres Ansehens, mit einem Geiste tiefsten Mißtrauens gegen die Demokratie durchsetzt.

Aber das ist nicht das Einzige. Das moderne Bewußtsein hat, abgesehen von der spezifischen Bewegung der reli-

giösen Ideen im Christentum, während des Verlaufes seines kulturellen und öffentlich tätigen Lebens selbst Fortschritte gemacht oder, wenn man so will, Änderungen auch in der Art, über religiöse Tatsachen und Werte zu urteilen, erlitten. Und selten bedeuten solche Umwandlungen einen Rückschritt. Wer auch nur eine blasse Ahnung von Naturwissenschaft hat, der stößt sich heute daran, sich einen Gott vorzustellen, den seine Gläubigen Tag für Tag um Regen und Sonnenschein, um die Vernichtung der Raupen in ihrem Garten, um verlorene Sachen, um eine gute Heirat, um leibliches Wohlbefinden bitten, wobei das Umhängen von Reliquien und das Verschlucken von Papier eine Rolle spielt. Wenn die Kirche ohne Schaden für ihre Sittenlehre und deren praktische Wirksamkeit sich diesen rohen und niedrigen Auffassungen anderer Zeiten anpassen konnte, dann ziemt es sich, daß sich heute ihre Vertreter in Befolgung desselben Systems den veränderten Zeiten anpassen. Die phantastischen Darstellungen, in denen uns vom Mittelalter her der Begriff der Höllenstrafen, des jüngsten Gerichtes und der Fürbitten übermittelt worden ist, ärgern zahlreiche Geister. Der Auffassung von der Wichtigkeit der priesterlichen und Ordenspflichten widerstrebt der Gedanke, daß Kinder im Alter von 10 Jahren dem Leben entzogen, in ein Kloster oder Seminar gesteckt, hier unter Ausschluß der Öffentlichkeit einem künstlichen geistigen und sittlichen Bildungsprozeß unterworfen und argwöhnisch auf jene Pflichten vorbereitet und mit 21 Jahren für ihr ganzes Leben an sie gefesselt werden. Gewisse Arten des beschaulichen Lebens sind in einen Zustand versunken, dem jede innere Nahrung und Kraft abgeht, und in Kleinigkeiten und Skrupeln erstickt. Die biblische Geschichte ist voll von Einzelheiten, die schon die Elementarschule mit Leichtigkeit ausmerzt. Die Katechismen wimmeln von scholastischen, unverständlichen Formeln. Wenn man gegen die Auswüchse des Kultus und die sittlichen Verfehlungen des Klerus auch

nur ein Zehntel der Energie aufgewendet hätte, die man gegen junge Katholiken entfaltet, die keine andere Schuld haben, als daß sie mehr Aufrichtigkeit in Ausübung des Christentums und mehr Freiheit für die Gläubigen im öffentlichen Leben verlangen, dann würde man dem religiösen Bewußtsein den größten Dienst erwiesen haben . . .

Alle Katholiken sind der Überzeugung, daß Humanität der Religion nicht entraten kann, daß das Christentum die endgültige Form des religiösen Lebens und daß der Katholizismus seinerseits der vollgültige, echte Ausdruck eines in der Geschichte unter der Form religiöser Gesellschaft verstandenen, gelebten und angewandten Christentums ist. Aber diejenigen, die denken und prüfen, können den ungeheuren Unterschied ermessen, wie er zwischen dem historischen Typ des zivilisierten Menschen, der die durchschnittlichen Gewohnheiten und Bestrebungen des 18. Jahrhunderts verkörpert, und dem Typ des Menschen besteht, der in einigen Jahrzehnten die Demokratie, die Wissenschaft und die christliche Religion in lebendiger Synthese der Seele vereinigen wird. Und sie sind daher der Überzeugung, daß der Katholizismus mit vielen und umfassenden Änderungen in der Kultur und den Gebräuchen seiner Anhänger, in dem Geiste und in den Normen seiner amtlichen geschichtlichen Wirksamkeit seine Zukunft erobern muß, obwohl dies alles nur ein Zurückkehren zu seinen Ursprüngen und keineswegs ein Abweichen vom Geiste und von der wahren Bestimmung der Kirche bedeuten kann und wird [111]).

Katholizismus und Klerikalismus.

Italien braucht sittliche Kräfte. Es hat seine politische Einheit hergestellt und gefestigt, seine Finanzen geordnet, Industrie und Handel gehoben: die schwierigsten Fragen sind gelöst. Aber es bedarf der sittlichen Kräfte. Ein schlimmer Verwesungsgeruch dringt aus allen Poren seines politischen Lebens. Im ungeheuren Räderwerk der Gesamttätigkeit

erfüllt niemand seine Pflicht voll und ganz nur aus Pflichtgefühl. Die Schule erzieht nicht, die ministerielle Bureaukratie steht unaufhörlich in Anklage und Untersuchung, . . das Beamtentum versagt, die politischen Parteien schlafen oder zerfleischen sich in nichtigen Händeln, der Süden ist heillosem Analphabetentum verfallen und zu einem wirtschaftlichen und bürgerlichen Aufschwung unfähig, das sittliche Gefüge des Heeres droht sich aufzulösen, alle Glieder des Gesamtorganismus sind matt oder krank: als Verkörperung all dieser Schwächen und Nöte regiert ein Mann Italien, nur weil es der allgemeinen Meinung gemäß sonst niemanden gibt, der dies zu besorgen, geschweige denn besser zu besorgen vermöchte.

Eine wenn auch nur flüchtige Prüfung dieser tiefen Krisis, die das Land bekümmert, wird uns nun zu diesem Ergebnis führen: schuld an ihr trägt die Tatsache, daß die Religion, die notwendige Grundlage des geistigen Lebens der Gewissen und Völker, ihre Pflicht nicht erfüllt; sie liefert die Männer sittlicher Überlegenheit nicht, die großen Herde und lebendigen Spender geistiger Kräfte, sie erzieht nicht zu strengem Pflichtbewußtsein, sie bereitet die Seele der jungen Leute nicht zu einem reineren und ernsteren Leben vor, sie bringt wenigstens für das Volk die sittlichen Aufgaben der Gegenwart nicht zur Erörterung und Lösung, kurz, sie gewährt die vielen Güter sittlicher Reinheit, Willensstärke, Gewissenhaftigkeit, schöpferischer Begeisterung nicht, die man mit Recht von ihr erwarten dürfte.

Es ist leicht, dies festzustellen. Es bedarf dazu keiner peinlichen Untersuchung wider die katholische Religion oder die Philosophie oder die Schule oder sonst etwas, es genügt die einfache Prüfung der gegenwärtigen Zustände des öffentlichen Lebens. Wenn diese geistigen Güter fehlen, so liegt auf der Hand, daß niemand sie liefert, daß also auch die Religion sie nicht liefert.

Hier beginnen nun aber die Meinungen auseinanderzugehen. Viele sagen: Der Katholizismus vermag diese geistigen und sittlichen Werte überhaupt nicht zu bieten, er erweist sich von diesem bürgerlichen Gesichtspunkte aus als schwächer denn der Protestantismus oder andere Religionen, weil er eben eine abgestorbene, geistig tote Religion ist. Andere dagegen sagen: Nein, der Katholizismus ist stets die göttliche Religion, die in sich, in ihren Schätzen, alles birgt, was ihr verlangt. Aber niemand verlangt es von ihr. Der Kaufladen ist übervoll, der Kaufmann steht bereit; aber leider fehlen die Käufer. Wieder andere meinen: Ja, der Katholizismus könnte der italienischen Volksseele geben, was ihr abgeht, wenn zwischen ihm und ihr ein engeres Verhältnis bestünde; so aber haben sich die Vertreter des ersteren ängstlich hinter die konfessionellen und rituellen Formen des religiösen christlichen Lebens versteckt, und das Volk, das sich nachgerade von der Leere und Wertlosigkeit dieser äußeren Formen überzeugt hat, verlangt nun viel mehr Religiösität als positive Religion. Und von jenen ersteren, welche den Katholizismus für eine überwundene Religion halten, sind die einen der Meinung, man müsse das Land mit Feuer und Schwert von ihm säubern, während die anderen glauben, man solle ihn in Frieden sterben lassen und inzwischen von der Philosophie, von der Wissenschaft und vom menschlichen Gewissen die neuen sittlichen und bürgerlichen Tugenden heischen.

Diese Lösungen sind in ihrer Art alle interessant, aber zu allgemein. Wir haben uns eine begrenztere und eben deshalb interessantere Aufgabe gestellt; sie ist nicht theoretischer oder abstrakter, sondern positiver und praktischer Art.

Sehen wir für einen Augenblick von der religiösen Frage als solcher ab, versetzen wir uns auf festen politischen Boden. Wer in Italien die Menschen nach ihren politischen Meinungen, Bestrebungen, Gewohnheiten und Vereinigungen

unterscheiden wollte, der müßte sie als Gemäßigte, Liberale, Radikale, Republikaner oder Sozialisten bezeichnen, einer Gruppe aber den Namen Katholiken beilegen. Katholiken, wir wiederholen es, nur im politischen Sinne; vom religiösen Standpunkte aus könnten sie vielfach als Atheisten, Heiden usw. gewertet werden. Mit anderen Worten, diese Bürger, die politisch als Katholiken gelten, stehen unter dem Einflusse und sind häufig die blinden Vollstrecker von Weisungen, die auf die eine oder andere Weise von einer religiösen Konfession, vom Klerus, von der Hierarchie kommen; sie haben ihre ersten und grundlegenden politischen Anschauungen in einer konfessionellen Schule oder in einer Kirche geschöpft, gliedern sich in wirtschaftliche oder politische Verbände, die vom Klerus abhängen, stimmen nach dem Wunsche ihres Pfarrers, beachten unter den unzähligen Fragen öffentlicher Tätigkeit nur jene, die ihr religiöses Gewissen berühren usw.

Solche Katholiken im politischen Sinne gibt es; niemand wird behaupten wollen, wir hätten sie lediglich um unserer These willen erfunden. Sieht man genau zu, so ergibt sich sogar, daß sie die zahlreichste, geschlossenste, bestorganisierte Partei bilden. . . . Die große Frage, die entsteht, ist nun diese: in welchem Sinne, mit welchen Idealen und mit welchen Erfolgen äußert sich in Italien die öffentliche Tätigkeit dieser außerordentlich zahlreichen Partei? Begünstigt sie im Lande die Entwicklung der gesündesten geistigen Kräfte wie der frischesten und tatkräftigsten politischen Mächte? Steht ihr politisches Werk im Gegensatz zu oder im Einklang mit dem religiösen Einfluß, den sie üben könnte? Trägt also an dem moralischen Tiefstand, an dem Italien krankt, nicht etwa doch die falsche Richtung und Stellung dieses politischen Katholizismus im öffentlichen Leben, die Verwirrung, die er in den normalen Verlauf der politischen wie religiösen Entwicklung hineinträgt, die Schuld?

Das ist das Problem, das wir in vorliegender Schrift behandeln. Sie gelangt zu dem, wenn auch nicht ausdrücklich formulierten, so doch auf jeder Seite in die Augen springenden Ergebnis: der Katholizismus ist in Italien zu sehr Politik und zu wenig Religion; seine Politik steht im Gegensatze zur Demokratie und daher zu den lebendigsten und jugendfrischesten Strömungen des Landes; diese Politik ist wie eine schwere Kette, an den Fuß des religiösen Lebens geschmiedet, und der Hauptgrund all der Feindseligkeiten, die sich wider die Religion erheben . . .; es ist endlich vergeblich, ja schädlich, im politischen Katholizismus, um diesem zu schaden, die Religion zu bekämpfen; es empfiehlt sich im Gegenteil, Religion und Politik auseinander zu halten, die gegenwärtige politische Gruppierung, die sich katholisch nennt, zu sprengen und aufzulösen, um seinen getrennten Bestandteilen eine Neugruppierung zu ermöglichen, die der geistigen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes besser entspricht . . .

Der Katholizismus ist vor allem eine Lebensphilosophie, und sollte es in jedem sein, der ihn befolgt. Und in der Tat wird niemand, der sie in ihren ursprünglichen und wahren Quellen betrachtet, zu leugnen wagen, daß sie eine lautere, edle, tiefgeistige Lebensphilosophie ist, eine Lebensregel voll Reinheit, Freiheit, Nächstenliebe, Opfersinn, mögen gleich heutzutage einige — unbegründeterweise, wie wir anderwärts gezeigt haben *) — ihre theoretischen Grundlagen bestreiten. Überdies hat diese Lehre, dank der anfänglichen Tugend im Beginn ihrer Entwicklung, wundervolle Erfolge gezeitigt und erweist sich um der reichen und doch wieder strammen Gliederung ihrer Hierarchie, um der ausdrucksvollen Schönheit ihrer heiligen Bräuche, um der Wirksamkeit ihrer sakramentalen Tätigkeit, um der menschlichen

*) In den Schriften: „La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo" und „Vita religiosa nel cristianesimo."

Zartheit ihrer Symbole willen in ganz wunderbarem Maße geeignet, die praktische und lebendige Lebensphilosophie nicht bloß einiger weltflüchtiger Einsiedler, sondern eines ganzen Volkes und einer unabsehbaren Vielheit von Völkern zu sein.

Da nun der Katholizismus die Religion ist, der heute eine sehr große Anzahl von Italienern angehört, mögen sie gleich ihren Geist nur mehr oder weniger mangelhaft befolgen; da er noch immer kostbare Früchte sittlicher Erziehung und Willenskraft zu spenden vermag; und da es andererseits viel leichter ist, sie zu auf- und folgerichtigeren Katholiken zu machen, als zum Abfall von der Religion ihrer Väter und zur Annahme philosophischer Normen zu verleiten, die, selbst wenn sie die nur der Wahrheit eigene Kraft besäßen, doch stets schwierig und dunkel bleiben, so sieht jedermann die politische Wichtigkeit dieses Vorgehens ein: die Religion, zu der sich so viele Italiener noch immer bekennen, kräftiger auszunützen, den inneren religiösen Geist in ihr neu zu stärken, ihre Äußerlichkeiten auf das gebührende Maß zu beschränken, fremdartige und schädliche Elemente vom religiösen Bekenntnis auszumerzen, sie als Religion des Geistes und der Wahrheit zu erweisen und mit neuem Leben zu erfüllen, kurz, zum Segen der Religion den Klerikalismus zu bekämpfen und zu diesem Behufe diese Religion von einem vielgestaltigen und zähen Überrest politischer Schmarotzergewohnheiten zu säubern. Das ist es, was wir tun.

Aber es ist zu wenig, den Katholizismus eine Lebensphilosophie zu nennen. Er ist unermeßlich mehr. Er ist die lebendige und unmittelbare Gemeinschaft mit dem Urborn inneren Lebens und alles Daseins selbst; er ist die normale Übertragung, Ausbreitung und Verteilung göttlicher Lebenskräfte in der Menschheit. Wenigstens für uns ist er dies, und so fordern wir ihn mit Recht für alle, die ihm folgen. Der Katholizismus ist das Heimweh, die Sehnsucht,

der Heroismus einer göttlichen Erhebung des Geistes. Nichts Erbärmlicheres, nichts Traurigeres, nichts Peinlicheres kann es für uns geben, als andere Dinge Katholizismus zu nennen, aus ihm einen Durst nach Herrschaft, eine Verschwörung zur Erzielung persönlicher Vorteile, eine Versorgungs- und Versicherungsanstalt, nicht selten sogar, wie es im Süden der Fall ist, einen Genossen schmachvoller Greuel und Schandtaten zu machen. Man hat das Recht, sich mit Entrüstung gegen solche Entheiligungen zu erheben; und man hat das Recht, es auszusprechen, daß viele Leute den Katholizismus hassen, weil sie ihn nicht kennen, und daß sie ihn nicht kennen, weil sie sich nur zu häufig von Zerrbildern von ihm umgeben sehen.

Wir dürfen auf diesen Punkt nicht weiter eingehen, da er uns auf ein anderes Gebiet führen würde. Immerhin war wenigstens ein kurzer Hinweis darauf angezeigt, damit der noch uneingeweihte Leser besser verstehe, was denn die wollen und sind, die sich christliche Demokraten nennen, sie, die die Zusammenfassung aller menschlichen Tätigkeiten in einer hohen und erhabenen religiösen Lebensauffassung anstreben . . .

Und so wird der uneingeweihte Leser schon aus diesen wenigen flüchtigen Andeutungen ersehen, warum uns im heutigen Italien der Klerikalismus, ein Laster, verbreiteter und mächtiger als viele glauben, als die größte Gefahr erscheint; er ist, wie die folgenden Zeilen zeigen werden, antidemokratisch und antichristlich zugleich.

Und nun sei es mir gestattet, mit einem warmen und durchaus aufrichtigen Bekenntnis meiner Italienität zu schließen. Zu sagen: Ich liebe Italien, ist zu wenig. Angemessener ist es vielleicht, zu sagen: Ich fühle mich als Italiener im innersten Innern meines Bewußtseins, fühle, wie ich lebe, atme, mich bewege in der Überlieferung einer Kultur, einer Anmut, einer Kraft und Stärke des Willens, die durch und durch italienisch, ja die Italienität selbst ist . .

Sogar meine Liebe zur Kirche ist durch und durch italienisch; denn die Kirche ist kein abstraktes System von Formeln und Handlungen, sondern sie ist die lebendige Überlieferung einer Gedankenwelt und geistiger Kräfte, niedergelegt im Mittelpunkt der Überlieferungen und unserer Seelen, sie ist Licht und Wärme, entzündet an unserem nationalen Genius, sie ist Leben, geschöpft aus unserem geistigen Leben, in dem sie mit jener anderen Überlieferung römischer Klassizität verschmolz, um sich von hier auszubreiten über die Welt und sie in Bewegung zu setzen und mit göttlicher Kraft zu erfüllen, ein unsterblicher Sauerteig der Geistigkeit und des Fortschritts[112]).

II. J. Semeria.

Die Kirche und der Entwicklungsgedanke.

Die Kirche ist aus den Händen des Christ nicht schon am ersten Tage schon und wohlgeformt in allen ihren Teilen hervorgegangen, wie Pallas schon und bewaffnet dem Haupte Jupiters entsprang. — eben weil die Kirche nicht eine Fabel, sondern lebendige Wirklichkeit ist. Auch die Kirche *wird*, allerdings nach der göttlichen Idee, die der Christ von ihr hatte; aber sie wird, eine *Idee* liegt ihrer *Entwicklung* zugrunde, aber die Entwicklung ist vorhanden, ist eine Tatsache. Wer die Kirche von ihren ersten christlichen Tagen an betrachtet, oder besser, wer sie mittels einer wunderbaren historischen Zauberformel von neuem vor Augen haben könnte, wie sie damals war, um sie mit ihrem heutigen Zustande zu vergleichen, würde denselben Unterschied finden, wie er zwischen einem entwickelten Organismus und seinem Embryo besteht. Obschon sich die Kirche — heben wir es sofort hervor, wir werden es noch oft wiederholen müssen — nicht nach Art einer Schneeflocke entwickelt, die unterwegs zur Lawine wird, per intussusceptionem, durch Anfügung, und zwar durch eine durchaus zufällige, wirre Anfügung, sondern wie ein lebendiger Keim. In der Welt der Natur

schafft Gott die Dinge, die er geschaffen hat, einem trefflichen Gedanken gemäß, den der heilige Augustin manchmal andeutet, in der Weise: im Keime. Er schafft nicht so fast, — er regt nur an; er ruft Bewegungen nicht so fast selbst hervor, — er gibt nur den Anstoß. Daß er das gleiche System auch in der Welt der Gnade befolgt habe, das versichert uns, wenn es auch nicht die durchgängige Ähnlichkeit der göttlichen Werke untereinander ohnehin schon nahe legte, der Christ. Hat nicht er, der Meister, das Himmelreich mit einem Keime verglichen?

Halten wir uns bei diesem göttlichen Gleichnis noch einen Augenblick auf. Nehmen wir auf der einen Seite einen Keim und auf der anderen den vollständig entwickelten Organismus, eine Pflanze zum Beispiel, und fragen wir uns: Existierte diese mit allen ihren Teilen in jenem? Wir werden antworten müssen: Ja und nein. Ehedem hätte man vielleicht geantwortet: Ja; damals neigte man dazu, den Keim, das Embryo, wie eine mikroskopische Photographie der Pflanze, des Organismus, anzusehen, die Pflanze wie eine Darstellung des Keims in ungeheuer vergrößertem Maßstabe. Eine wenn auch mikroskopische Photographie eines sehr großen Gegenstandes enthält, allerdings in kleinstem Umfange, aber doch wirklich, alle einzelnen Teile des Gegenstandes, welchen sie darstellt. Mit dem Keime verhält es sich nun freilich nicht so; der Keim hat noch nicht, sei es auch nur im kleinen, alles das, was dann der erwachsene Organismus im großen haben wird. O, was ist denn im Keime und wie erklärt sich sein Übergang zum Organismus? Was ist im Keime, im Embryo? Das, was wir nisus formativus, Gestaltungsdrang, nennen; nicht die bloße Möglichkeit, sondern das Streben nach dem, was nachher zu seiner Zeit der Organismus ist. Diese Beobachtung, die ich auch für wissenschaftlich genau halte, ist dann von höchster Wichtigkeit, wenn man die Theorie vom Keime auf

die innerste Geschichte der ältesten Kirche anwendet. In ihr darf man nicht immer nur Vorstufen dessen suchen und erwarten, was die Kirche heute *ist*, sondern nur *göttliche Anstöße* nach dem hin, was die Kirche dann *ward*[113]).

Der religiöse Ernst wissenschaftlicher Forschung.

Das Jahr 64 [das Todesjahr des heiligen Petrus] ist auch auf Grund der Überlieferung (wir sind keine Feinde der Überlieferung, obschon wir auch nicht ihre Sklaven zu werden gedenken) sicherer. In der Tat konnte Harnack *) zeigen, daß die älteste Papstliste, die dem Petrus noch sein Amt als Apostel wahrte und den Linus als ersten Bischof von Rom zählte, den Episkopat des Linus nicht 67, sondern 64 beginnen ließ.

Ihr seht, meine Freunde, wie verwickelt solche Fragen sind und wie sie bis ins Kleinlichste gehen, — und es wird wohl jeden bedünken, daß ich mich eben in Anbetracht ihrer Kleinlichkeit lang genug dabei aufgehalten habe. Aber ich habe es absichtlich getan und bereue es nicht. Ich wollte Euch vor der dummstolzen Sicherheit bewahren, mit der unwissende Leute, die eben um dieser ihrer Unwissenheit willen nur um so anmaßender sind, behaupten oder leugnen, nach rechts oder links. Ich wollte zeigen, mit welcher Liebe und Sorgfalt alle diese Probleme von Männern der verschiedensten Schulen und Glaubensbekenntnisse behandelt werden, von denen ich hier nur die Forschungen zusammenfassen und vorlegen konnte. Wie weit sind wir doch von der Leichtfertigkeit des Endes des 18. Jahrhunderts entfernt! Welchen Ernst der Methoden nicht bloß, sondern auch welch religiöses Interesse diese Forschungen voraussetzen! Die Männer, die das Beste ihres Lebens daran wenden, zeigen sich tief überzeugt, daß in der Welt der geschichtlichen Wahrheit nichts unnütz ist, daß sich jene Welt nur den einhelligsten, ausdauerndsten Be-

*) In seinem klassischen Werke „Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius." [Anmerkung des Verfassers].

mühungen enthüllt und daß, wenn jede Geschichte wichtig, wenn jede Geschichte sorgfältiger Studien wert ist, diese Geschichte des Christentums an Wichtigkeit jede andere übertrifft [114]).

Petrus in Rom.

Die doppelte Ankunft des heiligen Petrus in Rom kommt mir zu gekünstelt vor. Zudem würde sie heutzutage die Annahme eines Episkopates von 25 Jahren nicht retten. Tatsächlich kann der heilige Petrus nicht vor 42 nach Rom gekommen sein, da die Apostel vor diesem Jahre Palästina nicht verließen. Wahrscheinlich ist er im Jahre 64 gestorben. Sonach ist für 25 römische Jahre schlechterdings kein Platz. Der Brief des Paulus an die Römer schließt nicht bloß aus, daß Petrus damals in Rom war, sondern auch, daß er früher dort war, sei es als Bischof, sei es als Stifter. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er vor der Ankunft des Paulus in der ewigen Stadt dorthin kam. Die Juden, deren Apostel Petrus war, wären sonst mit dem Christentum nicht so völlig unbekannt gewesen, wie Paulus sie antraf. Auch die Briefe, die von Paulus in den zwei Jahren der Gefangenschaft an die Philipper gerichtet wurden, schließen die Anwesenheit Petri aus. Es spricht daher alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Petrus das erste Mal nach Rom kam, als die Verfolgung drohte, im Geruche des Blutes. Das stimmt, bemerkt sogar Weizsäcker, vorzüglich zum feurigen Charakter des Apostels, der allein das Schwert zog, um Christus im Garten von Gethsemane zu verteidigen und ihm allein oder fast allein zum Gerichtshofe des Annas und Kaiphas folgte.

So fällt denn die anmutige Legende dahin, die in den (apokryphen) Akten der heiligen Processus und Martinianus erzählt und in die kleine Kapelle „ubi Dominus apparuit“ (das war ihr Name im 13. Jahrhundert) verlegt wird, nunmehr im Romane „Quo vadis“ von E. Sienkiewicz verewigt, auf die vielleicht schon in einer Bemerkung der Acta Pauli bei Origenes hingedeutet wird. Christus hätte gesagt,

er müsse aufs neue gekreuzigt werden, Worte, von denen man glaubte, sie seien zu Petrus gesprochen worden. Ebenso fällt die Annahme dahin, auf die manche aus apologetischen Gründen viel zu halten pflegen, als sei das Apostolat Petri in Rom von beträchtlich langer Dauer gewesen. Mir scheint im Gegenteil die Annahme eines kurzen Aufenthaltes von ihm auch apologetisch vorteilhafter zu sein. Nicht die lange Dauer der ihr geleisteten Dienste, sondern lediglich das tiefe Bewußtsein der Würde des heiligen Petrus kann uns in solchem Falle die Verehrung erklären, die er in der ewigen Stadt selbst über Paulus hinaus erlangte [115]).

Der Primat Roms und seine Verantwortung.

In einer so eifrigen Gemeinschaft, wie es die der ersten Christen war, konnte nur eine Musterkirche wie die römische ihren Primat aufrecht erhalten und anerkannt sehen. Und nicht nur damals, auch später wird es so sein. Und an dem Tage, da die großen christlichen Tugenden in Rom abnehmen werden, wird es auch die Größe seiner religiösen Herrschaft schwinden sehen. Nach Alexander VI. wird Luther kommen, und für die Trennung, die seit drei Jahrhunderten Europa bekümmert, müssen jener Papst und seine unmittelbaren Nachfolger vor dem strengen Richterstuhle der Geschichte zum guten Teil die Verantwortung tragen. Das Verderben der Häupter gab den Vorwand zum Aufruhr der Glieder; wenn man will, allerdings nur den Vorwand, aber auch die Vorwände haben ihre traurige Wirkung. Und wie eine Abnahme des christlichen Lebens in der römischen Kirche — denn auch hier hatten die Völker die Häupter, die sie verdienten — zur schmerzlichen und unheilvollen Trennung führte, so wird nur eine Zunahme jenes christlichen Lebens die Tage fruchtbarer Einheit wieder herbeiführen können. Die Anziehungskraft der Kirche kann wie die des Christ nur eine Anziehungskraft des Lichtes und der Liebe sein. Möchte im Lichte und in der Liebe die zerstörte Einheit wieder er-

stehen; und möchte das religiöse Rom, wie Rom das ewige Sinnbild alles dessen ist, was es an bürgerlichem Leben auf Erden gibt, neuerdings als das Sinnbild und Zentrum alles dessen anerkannt werden, was es an Christentum auf Erden gibt [116]).

III. H. Fracassini.

Die Bedeutung der Bibel für die Gegenwart.

In der Bibel haben Schriften zusammen Platz erhalten, die verschiedenen Stufen der Offenbarung angehören, und von denen die eine die andere überwunden hat; daher sind sie nicht bloß von verschiedenen Tendenzen beseelt, sondern, was noch schlimmer ist, sie enthalten widersprechende Gesichtspunkte, von denen man nicht versteht, wie sie sich im Rahmen des Ganzen miteinander ausgleichen lassen. Die Folge ist, daß der Leser im praktischen Leben zum wenigsten versucht ist, das Vollkommene dem Mittelmäßigen gleich zu achten, und sich in der Theorie keine einheitliche und klare Vorstellung von der Offenbarung zu machen vermag. So bemerkt zum Beispiel ein neuerer Kritiker, im Alten Testamente stünden zwei Tendenzen miteinander im Widerstreit, die priesterliche und die prophetische; dort bestehe die Religion im Kult, hier in der Anbetung und im Gehorsam im Geiste. Und die erste Tendenz sei im Pharisäismus verewigt, die zweite in Jesus, der gegen jenen ankämpfte. Gleichwohl bestand der Dualismus im Neuen Testamente fort, sofern an die Stelle der Religion des Gesetzes die Religion des Dogmas und der Sakramente trat. Sonach hätten wir in beiden Testamenten zwei entgegengesetzte Elemente, das göttliche und das menschliche, die Religion als persönliche und geistige Kraft, und die Religion als äußere Form, Gewohnheit und Zwang; das eine und andere in seltsamer Vermengung.

Aber noch mehr. Die Bibel enthält nicht nur Elemente, die sich in verschiedenen Teilen widersprechen, sondern — und zwar auch noch auf der höchsten Stufe ihrer religiösen Ent-

wicklung — Dinge, die mit dem Geiste und mit den Tendenzen der modernen Zeit schlechthin unvereinbar sind. So ist die Vorstellung, welche die biblischen Personen, Jesus und Paulus nicht ausgenommen, von der Welt hegten, vollkommen verschieden von der unsrigen. Die Folge ist, daß sich unsere Religion mit der ihrigen nicht durchaus decken kann. Die Art und Weise zum Beispiel, wie die Alten sich vorstellten, daß Gott die Welt regiere, ist nicht mehr die, woran wir glauben, die wir die Naturgesetze unendlich besser kennen; daher können wir auch nicht mehr so wie die Bibel von der göttlichen Vorsehung denken noch ebenso beten.

Diesen Einwänden liegt ein falscher Begriff der Kanonizität zugrunde; man möchte sie in eine soziale Norm ähnlich der eines Gesetzbuches verlegen, man möchte daher in der Bibel eine Gesetzessammlung sehen, oder vielmehr eine Liste von Sätzen, um sie der Gemeinschaft der Gläubigen aufzuerlegen. Wäre es so, wie in der Tat viele meinten, dann wäre die beste und praktischste Form gewiß die eines Gesetzbuches gewesen; aber so ist es nicht und so durfte es nicht sein . . .

Es ist wahr, in der Bibel sind Stufen der göttlichen Offenbarung enthalten, die von der Endoffenbarung überwunden, unvollkommene Formen religiösen Lebens, die von den folgenden vollkommeneren abgeschafft wurden. Daraus folgt jedoch nicht, daß jene niedrigeren Stufen, jene unvollkommenen Formen für das gegenwärtige Leben keine Bedeutung mehr haben. Wären sie nichts Anderes als ein Beweis der göttlichen Herablassung zum Menschen, so hätten sie für uns schon aus diesem Grunde keinen geringen Wert. Daß sodann gewisse Stufen oder Formen des religiösen Lebens überwunden wurden, will noch nicht sagen, daß sie aus dem religiösen Leben ein für allemal ausgemerzt seien: im allgemeinen wurden dem Menschen vollendetere Formen gezeigt, und ihm die Kraft verliehen, neue Höhen zu erreichen; im besonderen jedoch entstehen jene niedrigeren Formen so-

wohl in der Gesellschaft wie im einzelnen Menschen immer aufs neue wieder und müssen daher immer aufs neue überwunden werden. Und zu diesem Behuf haben wir gerade in der Bibel einen Behelf: sie lehrt uns einerseits, daß sich Gott auch im Unvollkommenen offenbart, was uns eine Warnung sein soll, mit Geringschätzung auf jene zu blicken, die den höchsten Grad im religiösen Leben noch nicht erklommen haben; andererseits spornt sie uns an, uns alle Mühe zu geben, um die niedrigsten Stufen in uns zu überwinden und uns zu immer höheren Gipfeln zu erheben. Das gilt noch viel mehr, wenn es sich um Formen handelt, die miteinander verbunden sein können, ja sollen. Für die protestantischen Kritiker ist natürlich die äußere Form der Religion von der inneren überwunden und abgeschafft worden, aber so ist es nicht; eine Form kann nicht bestehen ohne die andere, obschon die innere die äußere beherrschen und bestimmen soll. Wirklich hat denn auch Jesus die äußere Form der Religion nicht als solche bekämpft, sondern nur den Wert der Innerlichkeit gegenüber dem bloßen pharisäischen Formalismus zur Geltung bringen wollen. Der mosaische Kult ist vom Christentum überwunden worden wie das Fleisch und Zeichen vom Geiste und von der Wahrheit; und doch ist er einige Zeit nach Jesus abgeschafft worden, als er bereits durch andere äußere Formen, die dem Geist mehr entsprachen, und ohne die das Christentum nie existiert hat, ersetzt war. Je nach der Zeit und den Verhältnissen dringt die Bibel bald auf die eine, bald auf die andere Form, aber im allgemeinen ist es unzweifelhaft, daß sie dem Inneren den Vorrang vor dem Äußeren gibt: alles das ist auch für die Gegenwart noch hoch interessant.

Der Einwand, daß es in der Bibel, und zwar noch auf der höchsten Stufe der Offenbarung, Dinge gibt, die dem Geiste und den Bedürfnissen der modernen Zeiten widersprechen, möchte zeigen, daß sich das religiöse Leben der Bibel in unserer Zeit nicht wiederholen läßt. In dieser Hinsicht

ist jedoch die Bemerkung wichtig, daß alles Geschichtliche notwendig ein einzelnes und besonderes Element enthält, das sich ein zweites Mal nicht wiederholen läßt. Daher läßt sich der Inhalt der Bibel, die nicht eine Sammlung abstrakter Gebote des religiösen Lebens, sondern ein konkretes und gelebtes religiöses Leben darstellt, in den einzelnen Fällen allerdings nicht auf ganz die gleiche, sondern nur auf ähnliche Weise wiederholen. Was unverändert bleibt, ist der Geist Christi, der das Neue Testament beseelt und auch unser Leben erfüllen muß; aber es ist natürlich, daß sich die unveränderliche Form auf unzählige Arten verwirklicht, je nach Zeit, Ort und Person. Und das um so mehr, als die Religion die höchste Form des Lebens ist und sich notwendig allen anderen Tätigkeiten des Geistes einverleibt und anpaßt, die daher mit ihr nur ein Ganzes bilden, weshalb dieses um so verschiedener sein wird, je mehr jene mit Zeit und Ort wechseln. So gestattet die moderne Naturwissenschaft dem religiösen Menschen nicht, sich Gott den Schöpfer vorzustellen, wie er die Welt, so wie sie nun ist, in der kurzen Frist weniger Tage hervorbringt; oder Gott den Vater, wie er seinen Söhnen immer wieder mit einem neuen Akt seiner Allmacht das Nötige verschafft. Und doch ist der Begriff einer Welt, die sich langsam entwickelt, nach den Plänen des höchsten Geistes, von weniger vollkommenen zu vollkommeneren Formen; oder der einer wohltätigen Vorsehung, die der Menschheit in einer allumfassenden Anordnung, in den unbeugsamen Naturgesetzen, das Mittel zu unabläßiger Entwicklung und zur Erreichung ihrer höchsten Geschicke verliehen hat, kein weniger religiöser Begriff, und auch nicht weniger geeignet, die hehrsten Gefühle gegen Gott in uns zu entfachen. So können auch dank der Umwälzung der sozialen Verhältnisse unsere Beziehungen zur Gesellschaft, zur Kultur und zum Reichtum nicht mehr dieselben sein wie die Jesu; ohne deshalb aufzuhören, vom selben Geiste der Selbstverleugnung und des Opfers erfüllt zu sein, indem wir Gott

und nicht dem Mammon dienen. Mit Leichtigkeit ließen sich die Beispiele vermehren, und alle würden uns klar zeigen, daß die Bibel auch noch für die Gegenwart ist, was sie für die Vergangenheit war, die höchste Norm des religiösen Lebens, wenn man sie nur in dem Geiste versteht, der sie hervorgebracht hat und in ihr lebt; denn „der Buchstaben tötet, aber der Geist macht lebendig".

Der Geist ist es, der lebendig macht, aber mittels des Buchstabens. Nur auf dem Wege über das Besondere, Zufällige und Zeitliche gelangt man in der Bibel dazu, das Ewige und Absolute zu ernten. Hier kann die historische Kritik dem religiösen Leben einen kostbaren Dienst erweisen, indem sie die Vergangenheit, aus der der Geist auf die Gegenwart wirkt, genau erklärt und vor unseren Augen wieder aufleben läßt. Oftmals erschien die Kritik als Feindin der Offenbarung, weil sie sich darin gefiel, die relative Seite der Bibel zu isolieren, ihren Wert auf den notwendig unvollkommenen Buchstaben zu beschränken; und dann war ihr Werk natürlich zerstörender Art, denn der Buchstaben tötet. Sie mache sich nun daran, mit der Erklärung des Buchstabens den Weg zum Geiste zu ebnen, damit er stärker auf die Seelen wirke; und dann wird die Kritik nicht mehr verflucht, sondern gesegnet werden, denn sie wird aus einer Feindin die mächtige Verbündete der Religion geworden sein [117]).

IV. Das Programm der italienischen Modernisten.

Das modernistische Programm.

In dieser Stunde sittlicher Umwälzungen, in der die geistige Welt, noch entfernt von Christus und seiner Kirche, sich auf verschiedenen Wegen einer noch unbestimmten Erneuerung ihrer seelischen Verfassung nähert, stellen wir klipp und klar das folgende Problem: Ist die katholische Kirche, der große Organismus, in dem sich der religiöse Geist des Evangeliums verwirklicht, noch eine erobernde

Macht, oder fristet sie ihr Dasein aus bloßem Erhaltungstrieb weiter? Enthält diese Organisation noch mächtige werbende Kräfte, oder ist ihre Lebenskraft von den Keimen einer nahen Auflösung bedroht? Ist ihre Mission nur darauf beschränkt, mißtrauisch über den einfachen und rohen Glauben ihrer wenigen übrig gebliebenen Anhänger zu wachen, oder wendet sie sich zu erneuter Eroberung der Welt und zu großzügiger sozialer Wirksamkeit, die sie durch lange Jahre träger Vereinsamung eingebüßt hat?

In unserem Innern haben wir seit langer Zeit diese entscheidende Frage beantwortet. Da wir mit liebevoller Sorge die Bestrebungen des zeitgenössischen Geistes beobachten und uns in Übereinstimmung mit ihm fühlen in glühendem Enthusiasmus für die neuen Ideale der allgemeinen Verbrüderung, glauben wir in seinen Regungen die Anzeichen einer großartigen religiösen Wiedergeburt zu entdecken. Das milde Wort des Messias ist auf unseren Lippen: Seht die Felder, wie ihre Ernte reift! Erhebet eure Häupter, eure Erlösung ist nahe!

Wir haben getrachtet, unserer Zeit die Lehren des Katholizismus näher zu bringen, indem wir ihre eigene Sprache sprechen und ihre eigenen Gedanken ausdrücken, damit sich bei dieser Berührung die weitgehende Ähnlichkeit beider herausstelle. Wir können nicht glauben, daß die Kirche unser Programm auf die Dauer für zerstörend halte. Wir mögen in einzelnen Annäherungsversuchen geirrt haben und wünschen dann nichts mehr als väterliche Zurechtweisung: man schleudere aber nicht wider unsere ganze Tätigkeit, die voll der Opfer und Selbstverleugnung ist, eine schroffe, unwiderrufliche Verdammung!

Wenn die Kirche das Bewußtsein ihrer k a t h o l i s c h e n Bestimmung noch nicht verloren hat; wenn im Grunde ihrer Seele noch das prophetische Wort nachzittert: „und es wird e i n Schafstall und e i n Hirte sein“, so muß sie aus der Umfriedung des einsamen Heiligtums heraustreten, zu dem das

warme Leben der Gesamtheit, wie es in den Werkstätten und Universitäten pulsiert, nicht mehr dringt; sie muß wieder in Fühlung treten mit den Menschen, sich den Weg zu ihren Seelen wieder ebnen, das Mißtrauen zerstreuen, das Entfremdung und Mißtrauen gegen sie aufgetürmt hat.

Es handelt sich darum, die erstorbene Religiosität wieder zu erwecken; in den tiefsten Schichten des inneren Lebens die versteckten, nicht erloschenen Funken des alten christlichen Geistes wieder zu suchen; den Idealen, die die Tatkraft der zeitgenössischen Welt nähren und die ihrem Grunde nach religiöser Natur sind, den Sinn für Nächstenliebe und den Willen zum Opfer einzuimpfen, wie ihn nur das Evangelium einzuflößen vermag; endlich die zerstreuten Glieder der christlichen Familie in einer höheren Kundgebung jener religiösen Hoffnung zu sammeln, in der die ganze Lehre Jesu besteht. Aber auf dem Boden der Geistesrichtung, die beim Konzil von Trient herrschte, können sich Kirche und Gesellschaft nicht begegnen, noch können sie sich in der Sprache des Mittelalters verständigen [118]).

Der modernistische „Hochmut".

Die Enzyklika wirft uns Hochmut und Halsstarrigkeit vor. Wir möchten aus den Tiefen unserer Seele die feurigsten Worte unseres christlichen Sinnes hervorholen, um Pius X. zuzurufen: Heiliger Vater! Mit offenem Herzen, wie es ergebenen Kindern ziemt, können wir Dir versichern, daß unserer Arbeit jede eitle Ruhmsucht fremd ist. Lange Stunden der Seelenqual haben wir durchwacht, als wir beim Austritt aus unseren Seminarien oder katholischen Schulen, den Kopf voll scholastischer Lehren, nach und nach mit der Kultur unserer Tage Fühlung gewannen und die Festigkeit der theoretischen Voraussetzungen wanken fühlten, die man uns als die unerläßliche Grundlage des katholischen Glaubens bezeichnet hatte. In Gebet und Studium flehten wir um Erleuchtung von oben. Diese Erleuchtung ist unserer

Seele geworden. Die vermeintlichen Grundlagen des Glaubens erwiesen sich als unheilbar morsch. Aber den Glauben selbst, das ganze reiche Erbe an religiöser katholischer Erfahrung, fühlten wir nur noch lebendiger in uns schlagen, und klar erkannten wir seine Vereinbarkeit mit den besten Forderungen der zeitgenössischen Seele. Und so machten wir uns daran, diese neue Erfahrung mit dem Katholizismus in unserer Umgebung zu verbreitern; wir ahnten die Möglichkeiten des Erfolges, die sie birgt. Stoße uns nicht von Dir, heiliger Vater! Unsere Versuche mögen trügerisch sein, aber unser Programm ist lebenskräftig und der einzige Weg zum Erfolg für die Kirche.

So sprechen wir zu der Autorität, die den Anspruch auf das kirchliche Lehramt in sich verkörpert. Werden wir deshalb als Rebellen beurteilt werden? Es kann sein.

Durch eine Reihe von Umständen, die zu untersuchen hier nicht der Platz ist, haben die Katholiken den elementarsten Sinn für Verantwortlichkeit und persönliche Würde verloren.

Die Akte der höchsten Autorität stoßen bei ihnen, statt der Ergebenheit einer vernünftigen und daher prüfenden Unterwürfigkeit zu begegnen, auf die blinde Ergebung Unverantwortlicher. Das übt einen verderblichen Rückschlag auf die Autorität selbst aus, die den Blick für die eigentlichen Grenzen und für die wahre Natur ihrer Gewalt verliert und sich in einen Absolutismus verliert, der mit der gesunden religiösen Leitung unvereinbar ist, wie sie Christus gewollt hat, „in dem wir aus Sklaven Freie geworden sind".

Wie daher auch unser Vorgehen im ersten Augenblicke beurteilt werden mag, wir glauben der Kirche eine große Wohltat zu erweisen, wenn wir diese traurige Kette von Mißbräuchen und Denkverzichten zerbrechen und ebenso bescheiden wie entschieden unsere Grundsätze erörtern, die von der herrschenden Autorität nur verdammt wurden, weil sie

ihr wenig bekannt waren. Hierin folgen wir übrigens nur dem Beispiele jener großen Söhne der Kirche, die kein Bedenken trugen, der Autorität in kritischen Augenblicken die treue Unterstützung ihrer Mahnungen und Warnungen angedeihen zu lassen [119]).

Die philosophische Grundlage des Modernismus.

Vor allem ist es nötig, einem Mißverständnisse zu begegnen, dem Laien bei Lesung der Enzyklika verfallen können. Das päpstliche Schriftstück geht nämlich von der Voraussetzung aus, der Modernismus wurzle in einem philosophischen System, dem die leitenden Methoden unserer biblischen und geschichtlichen Kritik entlehnt seien; die Bemühung, mit der wir die katholische Lehrüberlieferung mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaften in Einklang zu setzen trachten, habe daher in Wirklichkeit in einigen theoretischen Voraussetzungen ihren Grund, die wir nur aus Unkenntnis der Scholastik und hochmütiger Widersetzlichkeit unserer Vernunft verteidigten. Diese Behauptung der Enzyklika ist falsch. . . Nicht die Philosophie beherrscht unsere Kritik, im Gegenteil ist es die Kritik, die von selbst zu der wenn auch vorerst noch schüchternen und unsicheren Formulierung einiger philosophischer Ergebnisse oder vielmehr zur genauen Aufhellung geistiger Verfassungen geführt hat, die übrigens der katholischen niemals fremd waren.

Die Unabhängigkeit unserer Kritik von unserer Philosophie, welch letztere zurzeit noch ganz unbestimmt ist, ergibt sich aus vielen Erwägungen. . . .

Vor allem ist die religiöse Kritik viel älter als die Philosophie, die man uns zuschreibt.

Man sprach wahrlich nicht von Agnostizismus und Immanentismus, als Richard Simon zwischen 1670—90 jene wunderbare „Kritische Geschichte des alten und neuen Testamentes“ herausgab, die wirklich die erste ernste Anwendung der wissenschaftlichen Methoden auf die Erforschung

der Urkunden darstellt, in denen die katholische Offenbarung niedergelegt ist. . . .

Man sprach wahrlich nicht von Symbolismus und historischer Umbildung, als der Arzt Johann Astruc in seinem anonymen Werk „Vermutungen über die Urschriften, deren sich Moses bei Abfassung der Genesis bedient zu haben scheint", veröffentlicht zu Brüssel 1753, zum erstenmal die Theorie der ältesten, wenigstens in einem Teil des Pentateuchs verwerteten Quellen aufzustellen suchte [120]).

Trennung von Kirche und Staat.

Endlich wirft uns die Enzyklika vor, daß wir die Trennung von Kirche und Staat anstreben. Auch hier rechnet uns die offizielle Kirche eine unserer edelsten Bestrebungen zum Fehler an, die sie selbst, wenn ihr nicht Bande der Gemeinsamkeit und übertriebener Anhänglichkeit an eine Vergangenheit nimmer wiederkehrender weltlicher Herrlichkeit den richtigen Blick für die Dinge verdunkelten, begierig aufgreifen sollte. Wir wissen sehr wohl, welches die entscheidenden kulturellen Gründe waren, aus welchen sich die Kirche im Mittelalter eine politische Macht beilegen mußte, die, wenn sie auch die Ausübung der geistigen Gewalt zuweilen schwer störte, auf die Entwicklung des mittelalterlichen Europas doch nicht ganz nachteilig eingewirkt hat. Allein die geschichtlichen Zufälligkeiten, welche die Kirche vermocht hatten, eine politische Verantwortung zu übernehmen, die von der religiösen Macht trennbar, wenn nicht mit ihr unvereinbar ist, haben aufgehört zu bestehen. Der moderne Staat stellt sich uns als das Organ dar, welches die Aufgabe hat, die Entwicklung der Gesamtheiten in ihren materiellen und sittlichen Interessen, soferne sie im Dienste des öffentlichen Lebens stehen, zu regeln. Er hat Regierungsmittel genug und ein wohlausgearbeitetes Programm. Angesichts dieser Verhältnisse darf die Kirche froh sein, auf jede politische Einmengung verzichten, sich in das Bereich

ihrer geistigen Mächte zurückziehen und sich auf ihren Beruf als Führerin der Menschen auf den Bahnen des religiösen Geistes beschränken zu können. Sie hat bei dieser Trennung der Gewalten für ihre besonderen Zwecke alles zu hoffen. Welche Sympathien können ihr im Bewußtsein der Zeitgenossen die kläglichen Überbleibsel einer erloschenen Macht oder die kraftlosen Versuche, sie zurückzuerobern, gewinnen? Welche Volkstümlichkeit können ihr jene kleinen und abgelebten Adelsherrschaften verleihen, die ihr um etwas Prunk Gewohnheiten aufzwängen, durch die sie sich in offenen Gegensatz zu den Tendenzen der Welt stellt? Wir begreifen dies und sagen es offen. Wir sind es müde, die Kirche zu einem Beamtenunwesen herabgewürdigt zu sehen, das eifersüchtig über seinen übriggebliebenen Machtbefugnissen wacht und die alten gierig wiederzuerlangen trachtet; zu einer Klasse untätiger Leute, die, nachdem sie sich dem Priestertume, das heißt einem Leben des Apostolates geweiht und die höchsten Stufen der Hierarchie erklommen haben, fabelhaft fette Einkünfte in schuldvollster Pflichtversäumnis verzehren; zu einer unfruchtbaren Kraft, die trotz ihres eitlen Gepränges, das ihr die billige und unbewußte Bewunderung der Menge einträgt, eine verzögernde Wirkung auf den Fortschritt der Gesellschaft ausübt; zu einer Einrichtung, die ihre Lebenskraft einbüßt, je mehr sie auf ihren Träumen von den großartigen Herrlichkeiten des Mittelalters beharrt. Um diesen traurigen Verhältnissen ein Ende zu machen, sehen wir kein anderes wirksames Mittel als die reinliche Trennung der Kirche von politischen Obliegenheiten; die Rückkehr zu einem einfachen Leben, das der Kirche den Zugang zur Demokratie erschließt und die Fähigkeit leiht, dieser die religiösen Schätze zu vermitteln, welche die christliche Überlieferung in ihrem Schoße aufgehäuft hat. Weg mit allem eitlen politischen Streben; weg mit jedem Versuch, auf verschiedenen, aber gleichwertigen Grundlagen die bürgerliche Macht wieder aufzu-

richten, welche die Kirche im Mittelalter ausübte! Die Kirche möge jene große Macht sittlicher Erhebung zu sein wissen, die sie in ihren weniger prunkhaften, aber ersprießlicheren Zeiten war, besonders am Anfang, und ihre Geschichte, die sich heute auf der abschüssigen Bahn eines Kegels bewegt, wird einen mächtigen Anstoß zu neuem Aufschwung erhalten. Die Kirche muß ein Heimweh nach jenen noch unbewußt religiösen Strömungen spüren, die das Aufsteigen der Demokratie nähren; und sie muß Mittel und Weg zu finden wissen, um sich mit dieser zu verschmelzen und ihr die wahre Fähigkeit zum Erfolg zu liefern mittels der Gewalt ihrer Zügel und des Spornes ihres sittlichen Lehramts, das allein in Selbstverleugnung und Nächstenliebe zu unterweisen versteht. Die Kirche muß ehrlich anerkennen, daß sich gerade in der Demokratie eine höhere Bestätigung ihrer Katholizität vorbereitet. Dann wird auch die Demokratie ein Heimweh nach der Kirche spüren, in der sich die Fortsetzung jener christlichen Botschaft findet, aus der sie, die Demokratie, ihre zwar entfernten, aber wahren Ursprünge ableitet [121]).

Der Modernismus und die Zukunft der Kirche.

Ohne Zweifel besteht im Schoße des katholischen Geisteslebens eine Krise, und zwar eine Krise, die sich nicht auf ein einzelnes Dogma beschränkt, sondern auf die allgemeine Haltung gegenüber dem herkömmlichen Begriff der Offenbarung und des Übernatürlichen, wie der Gesamtheit der von der katholischen Überlieferung dargebotenen Glaubenslehren ausgedehnt hat. Wer von der Voraussetzung ausgeht, die scholastische Auslegung des Christentums sei ein und dasselbe wie dieses, kann im Modernismus, der wesentlich kritisch und antischolastisch ist, die schwerste Gefahr für die Unversehrtheit der christlichen Überlieferung erblicken. Wer dagegen jenseits des Scholastizismus noch andere, auf die Erfahrung des Evangeliums anwendbare Gedanken-

formen gewahrt, der ist von solch kindischen Ängsten weit entfernt. Die Geschichte lehrt uns, daß die großen, der gegenwärtigen ähnlichen Krisen, wie sie in der Kirche dem Bedürfnisse einer Anpassung des Glaubens an bestimmte Formen der Philosophie und gesellschaftlichen Gliederung entsprangen, noch immer der Kirche selbst zugute kamen, die aus ihnen mit einem höheren Verständnis ihrer selbst hervorging.

Die besonderen Streitigkeiten um ein einzelnes Dogma oder um die Wahrung der Autorität sind es, die zur Spaltung und Ketzerei geführt haben. In der Kirche Christi hat sich noch stets dieses sonderbare Paradoxon bewahrheitet, daß sich die Lehrkrisen um so friedlicher lösten, je breiter ihre Grundlage war, aber um so schmerzlichere Trennungen hervorriefen, je begrenzter der strittige Punkt war.

Das berechtigt uns zur Voraussetzung, daß auch unsere Bewegung, so weit und verwickelt, ohne heftige Erschütterungen mit ihrem Triumphe enden wird, indem sie die Kirche in sich auffaugt und von ihr aufgesaugt zu werden trachtet [122]).

V. A. Fogazzaro.

Vermeintlicher Atheismus.

[Der Heilige sagte], ein Mensch könne Gott leugnen, ohne wirklicher Atheist zu sein und ohne den ewigen Tod zu verdienen, wenn er den Gott leugnet, der ihm in einer seinem Verstand widerstrebenden Gestalt aufgedrungen worden ist, wenn er dann nur die Wahrheit liebt, das Gute liebt, die Menschen liebt und diese Liebe betätigt [123]).

Die vier bösen Geister der Kirche.

„Heiliger Vater *), sagte Benedetto [der Heilige], die

*) Das Nachfolgende wird im Roman vom „Heiligen" in nächtlicher Audienz zum Papste gesprochen.

Kirche ist krank! Vier böse Geister sind in ihren Körper eingedrungen, um mit dem heiligen Geiste dort Krieg zu führen. Einer ist der Geist der Lüge. Auch der Geist der Lüge verwandelt sich in einen Engel des Lichts, und viele Seelsorger, viele Lehrer der Kirche, viele guten und frommen Gläubigen hören demütig auf den Geist der Lüge, in dem Wahne, einen Engel zu hören. Christus hat gesagt: „Ich bin die Wahrheit", und viele in der Kirche, selbst Gute, selbst Fromme, legen in ihrem Herzen die Wahrheit ab, haben keine Ehrfurcht vor der Wahrheit, die sie nicht religiös heißen, fürchten, daß die Wahrheit die Wahrheit zerstöre, setzen Gott wider Gott, ziehen die Finsternis dem Lichte vor, und so erziehen sie dann die Menschen. Sie nennen sich Gläubige, und verstehen nicht, wie kärglich und wie feig ihr Glauben ist, wie ferne sie sind vom Geiste des Apostels, der alles erforscht und alles prüft. Buchstabenanbeter, wollen sie Erwachsene zu einer Kinderkost zwingen, die die Erwachsenen zurückweisen; sie verstehen nicht, daß, wenn Gott auch unendlich und unveränderlich ist, der Mensch sich von Jahrhundert zu Jahrhundert eine immer erhabenere Vorstellung von ihm gebildet hat, und daß man von der gesamten göttlichen Wahrheit dies behaupten kann. Sie sind Ursache einer unheilvollen Entartung des Glaubens, die das ganze religiöse Leben vergiftet; denn der Christ, der mit Aufbietung seiner Kraft sich dahin gebracht hat, anzunehmen, was sie annehmen, und zurückzuweisen, was sie zurückweisen, glaubt schon das Höchste geleistet zu haben, um Gott zu dienen; derweilen er weniger als nichts geleistet hat, und ihm erübrigt, den Glauben in Christi Wort, in Christi Lehre zu leben, ihm erübrigt, das fiat voluntas tua, das alles ist, zu leben. Heiliger Vater! Heute wissen nur wenige Christen, daß Religion nicht hauptsächlich Zustimmung des Verstandes zu gewissen Formeln der Wahrheit ist, sondern daß sie hauptsächlich Handeln und Leben nach dieser Wahrheit ist, und daß dem wahren Glauben nicht bloß durch negative religiöse

Pflichten und Verbindlichkeiten gegen die geistliche Autorität entsprochen wird. Und die, welche es wissen, die, welche die Wahrheit in ihrem Herzen nicht ablegen, die, welche den erhabensten Kultus der göttlichen Wahrheit haben und in einem furchtlosen Glauben für Christus, für die Kirche und für die Wahrheit erglühen — und ich kenne solche, Heiliger Vater! — sie werden bitter befehdet, sie werden als Ketzer verlästert, sie werden zum Stillschweigen gezwungen, und alles das vermittelst des Geistes der Lüge, der seit Jahrhunderten eine Tradition von Betrug gewoben hat, durch welche alle die, die ihm heute dienen, Gott zu dienen wähnen, wie es die ersten Christenverfolger wähnten . . .

Ich habe gerade heute die großen Worte gelesen, die Sie an Ihre alte Gemeinde gerichtet haben über die mannigfache Offenbarung der göttlichen Wahrheit im Glauben und in der Wissenschaft, und auch unmittelbar und geheimnisvoll in der menschlichen Seele! Heiliger Vater! Viele, sehr viele Herzen von Geistlichen und Laien gehören dem heiligen Geiste; der Geist der Lüge hat selbst im Engelsgewand dort nicht einzudringen vermocht. Sprechen Sie ein Wort, Heiliger Vater, machen Sie eine Bewegung, die diese andächtigen Herzen emportrage zum heiligen Stuhle des römischen Papstes! Ehren Sie angesichts der ganzen Kirche irgend einen dieser Männer, dieser Geistlichen, die vom Geiste der Lüge befehdet werden! Erheben Sie irgend einen auf den Bischofsstuhl, erwählen Sie einen von ihnen ins Kardinalskollegium! Auch dieses, Heiliger Vater! Raten Sie, wenn es not tut, Exegeten und Theologen an, vorsichtig fortzuschreiten, denn die Wissenschaft geht nur unter der Bedingung, daß sie Vorsicht übt, vorwärts; aber lassen Sie nicht wegen eines allzu kühnen Wagnisses vom Index oder von der Inquisition die betroffen werden, die die Ehre der Kirche sind, die die Wahrheit im Geiste und Christus im Herzen tragen, die für die Verteidigung des katholischen Glaubens kämpfen! Und da Eure Heiligkeit gesagt hat, daß Gott seine Wahrheiten auch in der

Tiefe der Seelen offenbart, so lassen Sie die äußeren Andachtsübungen, die ja genügen, nicht vermehren, sondern empfehlen Sie den Seelenhirten die Ausübung und die Lehre des innerlichen Gebetes!" . . .

Wenn der Klerus dem Volke das innerliche Gebet, das die Seele ebenso heilt, wie gewisse abergläubische Bräuche sie verderben, allzu wenig beibringt, so ist der Grund hierfür der zweite böse Geist, der in der Gestalt eines Lichtengels die Kirche schädigt. Das ist der Geist der Herrschsucht des Klerus. Jenen Geistlichen, die vom Geiste der Herrschsucht besessen werden, behagt es nicht, daß die Seelen direkt und ohne Vermittelung mit Gott verkehren und ihn um Rat und Führung bitten. Zu gutem Ende, so betrügt der Böse ihr Gewissen, zu gutem Ende! Aber sie wollen jene in ihrer Eigenschaft als Vermittler beherrschen, und deren Seelen werden kraftlos, scheu und knechtisch. Es mögen vielleicht ihrer nicht viele sein. Die schlimmen Schäden des Geistes der Herrschsucht sind verschiedenartig. Er hat die alte, heilige, katholische Freiheit unterdrückt. Er trachtet, aus dem Gehorsam, auch wo er nicht durch Gesetze geboten ist, die oberste Tugend zu machen. Er möchte Unterwürfigkeit beanspruchen, wo sie nicht vorgeschrieben ist, und Widerrufe gegen bessere Überzeugung fordern; wo ein paar Menschen sich zu einem guten Werk vereinigen, will er den Oberbefehl haben, und wird der nicht gewährt, so verweigert er seine Hilfe. Er strebt danach, die religiöse Autorität auch außerhalb des religiösen Gebiets zu betätigen. Italien weiß es, Heiliger Vater! Aber was ist Italien? Nicht für Italien spreche ich, sondern für die ganze katholische Welt. Heiliger Vater, vielleicht haben Sie es noch nicht empfunden, aber der Geist der Herrschsucht möchte sich auch an Ihnen erproben! Geben Sie nicht nach, Heiliger Vater! Sie sind das Oberhaupt der Kirche. Gestatten Sie nicht, daß andere Sie beherrschen! Lassen Sie Ihre Macht nicht einen Handschuh sein für andere, unsichtbare Hände! Halten Sie sich öffentliche Ratgeber,

lassen Sie die Bischöfe häufig sich in Nationalkonzilien vereinigen, lassen Sie das Volk teil haben an der Wahl der Bischöfe, indem Sie vom Volk geliebte und verehrte Männer auswählen! Und die Bischöfe sollen sich mit dem Volke vermischen, nicht nur, um durch Triumphbögen einzuziehen und sich beim Klang der Glocken begrüßen zu lassen, sondern um die Menge kennen zu lernen und sie nach Christi Vorbild durch gutes Beispiel zu belehren, anstatt wie orientalische Fürsten in ihren bischöflichen Residenzen abgesondert zu bleiben, wie es ihrer so viele tun. Und lassen Sie ihnen all die Autorität, die mit Petri Autorität vereinbar ist! . . .

„Der dritte böse Geist, fuhr Benedetto fort, der die Kirche schädigt, verkleidet sich nicht in einen Lichtengel; denn er weiß, daß er doch nicht täuschen könnte; er begnügt sich damit, im Gewand allgemein menschlicher Redlichkeit aufzutreten. Es ist der Geist der Habsucht. Christi Stellvertreter lebt in diesem Palaste, wie er in seinem Bischofssitz gelebt hat, mit dem reinen Herzen des Armen. Viele verehrungswürdige Geistliche leben mit gleichem Herzen in der Kirche, aber der Geist der Armut wird dort nicht genugsam gelehrt, wie Christus ihn lehrte; die Lippen der Diener Christi sind allzu häufig den Habgierigen gegenüber allzu gefällig. Der eine von ihnen neigt sich unterwürfig vor jemandem, der viel besitzt, nur weil er viel besitzt; ein anderer, der viel erreichen möchte, schmeichelt mit Worten, und die Freude am Luxus und an den Ehren des Reichtums, das Haften der Seele an den Bequemlichkeiten des Reichtums scheint allzu vielen Predigern von Christi Wort und Beispiel erlaubt. Heiliger Vater, veranlassen Sie den Klerus, den Habgierigen gegenüber, seien sie reich oder seien sie arm, mehr diejenige Nächstenliebe anzuwenden, die ermahnt, die droht, die verweist . . .

„Der Geist zwingt mich, noch mehr zu sagen. Es ist nicht das Werk eines Tages, aber man bereite den Tag und überlasse diese Aufgabe nicht Gottes und der Kirche Feinden;

man bereite den Tag, an dem Christi Verkündiger das Beispiel tatsächlicher Armut geben, an dem sie das Gelübde der Armut ablegen, ebenso wie das Gelübde der Keuschheit, wobei ihnen die Worte Christi an die Zweiundsiebzig zum Vorbild dienen mögen! Der Herr wird die letzten unter ihnen mit solcher Ehre, mit solcher Verehrung krönen, wie sie heute den Fürsten der Kirche im Herzen des Volkes nicht zuteil wird. Es werden nur wenige, aber sie werden das Licht der Welt sein. Heiliger Vater, sind jene es heute? Irgend einer mag es sein; die meisten sind weder Licht noch Finsternis . . .

„Der vierte böse Geist, sprach Benedetto weiter, ist der Geist der Erstarrung. Dieser gibt sich das Ansehen eines Engels des Lichts. Auch die Katholiken, Geistliche wie Laien, vom Geiste der Erstarrung beherrscht, glauben, Gott wohlgefällig zu sein, wie es die eifernden Juden glaubten, die Christus ans Kreuz schlagen ließen. Die ganze Priesterpartei, Heiliger Vater, ja sogar alle religiösen Männer, die heute den fortschrittlichen Katholizismus bekämpfen, würden in gutem Glauben, in Moses Namen, Christus haben kreuzigen lassen. Sie sind Fanatiker der Vergangenheit; sie möchten alles in der Kirche unveränderlich haben, bis auf die Formen der päpstlichen Sprache, bis auf die Palmenwedel, die dem priesterlichen Herzen Eurer Heiligkeit widerstreben, bis auf die sinnlosen Traditionen, die es einem Kardinal verbieten, zu Fuß auszugehen, und es skandalös finden würden, wenn er die Armen in ihren Häusern aufsuchte. Es ist der Geist der Erstarrung, der, indem er Dinge bewahren möchte, die unmöglich zu bewahren sind, uns dem Gelächter der Ungläubigen aussetzt; eine schwere Schuld vor Gott! . . .

„Statthalter Christi, ich beschwöre Sie noch um einer anderen Sache willen! Ich bin ein Sünder, unwürdig, mit den Heiligen verglichen zu werden; aber der Geist Gottes kann auch aus dem geringsten Munde sprechen. Wenn eine

Frau einen Papst hat beschwören können, nach Rom zu kommen, so beschwöre ich Eure Heiligkeit, den Vatikan zu verlassen. Treten Sie hinaus, Heiliger Vater; aber das erste Mal, das erste Mal wenigstens gehen Sie hinaus wegen eines Werkes Ihres heiligen Amtes! Lazarus leidet und stirbt jeden Tag; gehen Sie, Lazarus zu sehen! Christus ruft um Hilfe in all den armen menschlichen Geschöpfen, die da leiden. Ich habe von der Galleria Lapidaria die Lichter gesehen, die aus einem anderen Palaste in Rom funkelten. Wenn menschlicher Schmerz in Christi Namen ruft, so antwortet man dort vielleicht: „Nein", aber man geht. Vom Vatikan aus antwortet man Christo: „Ja", aber man geht nicht. Was wird Christus in der schrecklichen Stunde des Gerichts sagen, Heiliger Vater? Wenn diese meine Worte der Welt bekannt würden, so würden sie mir Schimpf und Schande einbringen von allen, die sich als die ergebensten Anhänger des Vatikans bekennen; aber würde ich nicht allen Schmähungen und Bannstrahlen zum Trotz, die man gegen mich schleudern könnte, bis zum Tode laut rufen: Was wird Christus sagen? Was wird Christus sagen? Auf ihn berufe ich mich" [124]).

Am Grabe des „Heiligen".

„Höret! *) Dieser Mann hat viel von Religion geredet: vom Glauben und von Werken. Er war kein Pontifex, der vom Katheder sein Urteil verkündete, er war kein Prophet; so hat er, da er viel sprach, viel irren können, er hat Vorschläge und Meinungen äußern können, die die Autorität der Kirche das Recht hatte, zurückzuweisen. Der wahre Charakter seines Handelns war nicht, theologische Fragen aufzurühren, bei denen er straucheln konnte; es war die Berufung der Gläubigen jedes Ranges und Standes zum Geiste des Evangeliums, es war die Bestimmung des religiösen

*) Die folgenden Worte werden im Roman „Leila" von dem Priester Don Aurelio bei der Beerdigung des „Heiligen" an dessen offenem Grabe zum Volke gesprochen.

Wertes dieses Geistes, der sich in dem Leben, in den Gefühlen und den Werken der Menschen verkörpert. Stets bekannte er seinen treuen Gehorsam gegenüber der Autorität der Kirche, gegenüber dem heiligen Stuhl des Papstes zu Rom. Wenn er lebte, so würde er sein höchstes Glück darin finden, der Welt den Beweis und das Beispiel hierfür zu bieten. In seinem Namen geschieht es, daß ich dies versichere! Er wußte es, daß die Welt den religiösen Gehorsam wie eine Feigheit verachtet. Er hat von seiner Seite stolz die Verachtungen der Welt verachtet, die den militärischen Gehorsam und die Opfer, die er auferlegt, verherrlicht, obschon die militärische Autorität von Kerkern und Fesseln, von Pulver und Blei getragen wird; und die kirchliche Autorität hat nichts von alledem. Nichts auf Erden liebte er so wie die Kirche. Wenn er der Kirche gedachte, so verglich er sich dem geringsten Steine des größesten Tempels, der, wenn er eine Seele hätte, frohlocken würde, eins zu sein mit dem kolossalen Bau, von ihm in jedem Sinne erdrückt zu werden. Ja, er glaubte, die bösen Geister zu kennen, die die Hölle innerhalb der heiligen Kirche entfesselt, die, wir wissen es aus der göttlichen Verheißung, sie zwar nicht überwältigen werden, die ihr aber grausame Wunden zufügen können, im Verein mit anderen bösen Geistern, die in der Welt wüten. Er glaubte sie zu kennen, und es war die Leidenschaft der kindlichen Liebe, des kindlichen Schmerzes, die ihn als Flehenden zu den Füßen des Papstes, des heiligen Vaters aller Gläubigen, niederwarf.

Er will es, daß ich in seinem Namen allen denen verzeihe, die, ohne in der Kirche die Befugnis zum Richten zu haben, ihn verdammt haben als Theosophen, als Pantheisten, als Abtrünnigen von den Sakramenten; aber er will auch, daß ich, um den Schimpf dieser Anklagen abzuwenden, gleichzeitig mit lauter Stimme proklamiere, wie er alle diese Irrtümer verabscheut hat, wie er, seitdem er sich als unglücklicher Sünder von der Welt zu Gott wandte, immer

in allem sich den Glaubenssätzen und den Übungen der katholischen Kirche angepaßt hat, bis zu dem Augenblick seines Todes.

Er starb in dem Vertrauen, daß eines Tages, wenn die bösen Geister, von denen die Kirche heimgesucht ist, wieder in die Pforten der Hölle verschlossen sein werden, alle Menschen, die die Taufe empfangen haben und Christi Namen anrufen, sich zu einem einzigen religiösen Volke um den heiligen Stuhl des römischen Papstes versammeln werden. Er bittet seine Freunde, für dieses große Ziel zu beten [125])" . . .

D) England.

G. Tyrrell.

Der Modernismus und Deutschland.

Der Schöpfer des Modernismus ist Pius X. Er hat das zu einem bestimmten Bewußtsein seiner selbst gebracht, was vorher nur ein sehr unbestimmtes Streben nach einer verständigeren und auf tiefere Bildung gegründeten Auslegung des Katholizismus gewesen war. In seinem Bemühen, ihn zu verdammen, hat er ihm einen Namen gegeben, ihn zu einer Partei zusammengeschlossen und ihm viele Anhänger und Sympathien sowohl innerhalb als außerhalb der Kirche gewonnen. Seine ganze Taktik ihm gegenüber war merkwürdig unglücklich und geeignet, das Gegenteil des Beabsichtigten zu erreichen. Um eine Stellung überwinden zu können, muß man vor allem eine Bedingung erfüllen, man muß sie verstehen und fähig sein, sich über sie zu erheben. Rom hat das Unbekannte angegriffen, — leidenschaftlich, grimmig, aber ungeschickt. . . .

Wenn der Papst der Schöpfer des Modernismus ist, so haben andere Hände den chaotischen Stoff vorbereitet, dem er Gestalt und Wesen gegeben und lebendigen Atem eingehaucht hat.

Die unmittelbare Vorbereitung war das Werk des Abbé Loisy und der Schar seiner katholischen Vorgänger und Mitarbeiter auf dem Gebiete historisch-kritischer Forschung. Aber die entferntere Vorbereitung war in der Hauptsache das Werk deutscher Gelehrter und Kritiker, deren Methoden und Ergebnisse die Neukatholiken sich angeeignet und in den Dienst ihrer eigenen Religion gestellt haben. Loisys „L'Evangile et l'Eglise" ist in dieser Hinsicht das typische Erzeugnis des Modernismus, d. h. des Strebens nach einer Synthese, die romanisches Christentum und deutsche historische Wissenschaft versöhnt.

Dieser deutsche Ursprung des Modernismus ist sein Hauptverbrechen in den Augen Roms; er allein genügt, ihn ohne weiteres zu verdammen. „Kann etwas Gutes aus Deutschland kommen, aus der Heimat Luthers und des Protestantismus?" Jedoch nicht als das Vaterland des Protestantismus, sondern als das Vaterland der Geschichte ist Deutschland in so weitem Maße für den Modernismus verantwortlich.

Nun ist es aber eine unbestreitbare und auf den ersten Blick sehr seltsame Tatsache, daß zwar die Wurzeln des Modernismus in Deutschland, seine Zweige aber anderwärts zu finden sind. Um dies zu verstehen, müssen wir uns des äußerst empfindlichen Selbstbewußtseins erinnern, das dem römischen Katholizismus in Deutschland eigen ist. Es erklärt sich daraus, daß er einer protestantischen Majorität gegenübersteht und fortwährend bestrebt ist, seine besondere gegensätzliche Eigenart ihr gegenüber zu behaupten und zu betonen. Wo zwei so gewaltige Armeen gegen einander im Felde stehen, muß das Parteigefühl ein ungewöhnlich reges sein, muß jeder Teil ein äußerst scharfes Auge für die besonderen Eigentümlichkeiten des anderen besitzen. Eine kleine und schwache Minderheit wird dem geistigen und sittlichen Einfluß einer überwältigenden Mehrheit ohne weiteres unterliegen, und diese hat keinen Grund zu einer

ängstlichen oder eifersüchtigen Voreingenommenheit gegenüber den Verdiensten oder den Ansprüchen einer Gemeinschaft, die zu unbedeutend ist, um in einen wirksamen Wettbewerb zu treten. Anders ist es, wenn die Kräfte auf beiden Seiten nahezu gleich stark sind, wie es in Deutschland der Fall ist. Dazu kommt, daß die Deutschen sich außergewöhnlich gut für jene Art militärischer Organisation eignen, die dem Ultramontanismus, soweit er gewissermaßen politische Ziele verfolgt, so treffliche Dienste leistet. Tüchtige Soldaten und tüchtige Ultramontane werden aus einem Holze geschnitzt. Nirgends ist der Katholizismus so gut gedrillt und organisiert, nirgends trägt er seine politischen Absichten so offen zur Schau, wie in Deutschland. Daher wird jede Bewegung, die die mechanische Gleichförmigkeit seiner festgeschlossenen Reihen zu unterbrechen strebt, augenblicklich und energisch niedergetreten. Nicht nur einmal, sondern zu verschiedenen Malen haben im Laufe des letzten Jahrhunderts deutsche Wissenschaft und deutsches Denken versucht, den trägen Puls der deutschen katholischen Theologie zu beschleunigen und zu beleben. Aber jedesmal ist das Feuer rasch gelöscht worden, dank den Bemühungen jenes religiösen Ordens, der die politischen Ansprüche der römischen Kurie mit den Forderungen des Christentums identifiziert. Veränderungen oder Verbesserungen Raum geben, vom Feinde lernen, hieße das Vertrauen des Heeres auf die unbedingte, unfehlbare Gerechtigkeit der eigenen Sache schwächen; hieße das unbeschränkte und heilsame Gefühl des Hasses und der Feindschaft gegen seine Widersacher mildern.

Es ist auch heute nicht anders. Dem deutschen Katholiken sind die historischen und philosophischen Sätze, die der Modernismus annimmt, doppelt verdächtig, weil sie dem mächtigen Gegner und Rivalen angehören, mit dem er sich unausgesetzt im Nahkampf zu messen hat. Sie bedeuten Zugeständnisse an ihn. Er aber setzt seine Ehre darein, dem

Feinde keinen Fußbreit nachzugeben; hat er doch auch von der anderen Seite nicht das geringste Zugeständnis zu erhoffen.

So liegt es also in dem Gleichgewicht der starken widerstreitenden Kräfte und in der sich daraus ergebenden Betonung und Übertreibung der trennenden Unterschiede und Gegensätze begründet, daß die deutsche katholische Theologie sich den Einflüssen deutscher Wissenschaft und Forschung gegenüber so völlig unzugänglich erweist, und daß der Modernismus bisher nicht imstande gewesen ist, sich in der Heimat eines Deutinger und eines Döllinger, eines Kraus und eines Schell Gehör zu verschaffen.

Wir werden aber berechtigt sein, die Frage zu stellen, ob dieser künstliche Wall des Parteiinteresses den gebieterischen Forderungen der Wahrheit und der durch tausend Ritzen eindringenden Erkenntnis lange wird Trotz bieten können, und ob eben die Grundstimmung, die den Deutschen zum gefügigsten aller Ultramontanen macht, ihn nicht eines Tages zum hartnäckigsten aller Modernisten machen wird. Die Organisation ist stark, aber die Wahrheit ist noch stärker, so schwach sie auch scheinen mag. Jahrhunderte hindurch brechen sich die Wogen in stets erneutem Ansturm an dem starren Trotz des Felsens, in ohnmächtigem Bemühen, so scheint es. Und doch kommt schließlich der Tag, an dem der Felsen wankt und fällt.

Wie die Dinge jedoch gegenwärtig liegen, ist das Leben und daher auch die Literatur des Modernismus außerhalb Deutschlands zu suchen [126]).

Katholizismus und Synkretismus.

Das, was der katholischen Kirche so oft zum Vorwurf gemacht wird, — ihre mannigfaltigen Berührungen mit nichtchristlichen Religionen, mit dem Judentum, dem griechisch-römischen und dem ägyptischen Heidentum und all den von ihnen abgeleiteten Bildungen —, (scheint uns)

gerade einer ihrer größten Ruhmestitel und Vorzüge zu sein. Wir fühlen gern, wie der Saft des großen Lebensbaumes in unseren Adern aus den verborgenen Wurzeln der Menschheit heraufwallt. Dies fühlen, sich im letzten Sinne einig wissen mit allen Religionen der Welt; anerkennen, daß sie alle, wie schwach auch immer, erleuchtet sind von dem einen Logoslicht, das, unbesiegbar, den Kampf auch mit ihrer dichtesten Finsternis aufnimmt — das heißt katholisch sein; das heißt, sich über den Geist enger Abschließung und Sektenbildung erheben, ohne irgendwie in Gleichgültigkeit zu verfallen; das heißt, der Schüler dessen sein, der, während er glaubte, daß das Heil den Juden gehöre, bei dem Samariter und bei dem Heiden so starken Glauben fand, wie nirgends in Israel [127]).

Modernismus und Schisma.

Da wir ferner auf den göttlichen Charakter des Katholizismus vertrauen, — er erscheint uns göttlich in dem Sinne, in dem ein natürlicher Prozeß göttlich ist —, so stehen wir dem Gedanken an ein Schisma mit tiefer Besorgnis gegenüber; denn seine notwendige Folge ist eine Verarmung des Gefühls der Stetigkeit und eine Verengung des Feldes der gemeinsamen Erfahrung, aus der der Geist der Gesamtheit Belehrung und Nahrung schöpft. Wir finden die Erörterungen über nagelneue Synthesen, über „moderne" Religionen, über ein wissenschaftliches Christentum außerordentlich uninteressant. Für unsere Zivilisation ist die Zeit neuer Religionen vorüber. Die Versuche der letzten drei Jahrhunderte sind denn auch durchaus nicht ermutigend. Was not tut, ist die Fortführung, Reinigung, Erweiterung und Vertiefung des Prozesses, der die Herrschaft hatte, ehe die schismatischen Bewegungen stattfanden. Wir geben ohne weiteres zu, daß jedes derartige Schisma die Betonung — gewöhnlich die überstarke Betonung — einer zu sehr vernachlässigten Seite der katholischen Wahrheit und des

katholischen Lebens darstellt, und daß eine solche Vernachlässigung in offenkundiger Weise gut gemacht werden muß, ehe wir auf eine Berücksichtigung der Ansprüche der Kirche hoffen dürfen. Aber wir sind ebenso fest überzeugt, daß es nicht nur die Pflicht der Kirche ist, Allem Raum zu geben, selbst auf Kosten der Gleichförmigkeit, sondern daß es auch die Pflicht Aller ist, gegenseitige Anstrengungen in der Richtung einer Wiedervereinigung zu machen, selbst auf Kosten der Individualität. . . .

Unsere Grundsätze schließen also eine Trennung von der Kirche aus. Welche andere Gemeinschaft könnte uns denn auch irgend etwas bieten, das wir nicht haben, oder auch nur die Hälfte dessen geben, wessen wir bedürfen? Und wenn uns die Kirche weit mehr bietet, als viele unter uns brauchen, wenn sie vieles gibt, das wir entbehren könnten: es sind andere da, die gerade dessen bedürfen. Wir möchten keine Kirche, die auf unseren eigenen individuellen Geschmack, auf unseren Gesichtskreis eingeengt wäre. Alles, was uns draußen anzieht, können wir zu Hause finden, wenn wir uns nur recht umsehen. Zu wem also sollten wir gehen? Es ist nur die phantastische Vorstellung, daß wir alles essen müssen, was auf dem Tisch steht, die uns das Mahl überladen und beschwerlich erscheinen läßt [128]).

Liberaler Katholizismus.

Höchstens der Name „liberaler Katholizismus" ist neu. Die Sache, die er bezeichnet, ist so alt wie die Kirche, sie ist ein notwendiger Bestandteil ihres Wesens, eine Lebensbedingung für ihre Gesundheit und ihre Entwicklung. Wir weisen den verkehrten Sinn, welchen diejenigen gern dem Namen anheften möchten, die seine Träger zu verdächtigen und als eine Sekte oder Partei hinzustellen wünschen, voll und ganz zurück. Man könnte ebenso gut sagen, daß die Worte „Durchschnittskatholik", oder „gleichgültiger Katholik" die Angehörigen einer Sekte bezeichnen. Der Name

„liberal" enthält nicht eine nähere Bestimmung des Katholizismus seines Trägers, sondern er charakterisiert seinen allgemeinen Standpunkt dem Leben und dem Menschen gegenüber. Wir sind nicht genötigt, ihn abzulegen, als wäre er vom Übel, weil der Unverstand ihn mit politischen oder utilitarischen Prinzipien oder mit einer verneinenden oder feindseligen Haltung gegenüber der bestehenden Ordnung in Kirche und Staat in Verbindung bringt. Englischer, nicht fremder Sprachgebrauch hat über den Sinn englischer Worte zu entscheiden; und auf englisch ist „liberal" nicht gleichbedeutend mit „rascal" (Schuft). Es ist höchstens eine gewisse Bescheidenheit, die einen abhalten müßte, sich zum liberalen Katholizismus zu bekennen; denn er bezeichnet im letzten Grunde nichts Anderes als den Katholizismus eines Mannes von „liberaler" Bildung, dessen Blick die Welt der Gegenwart und der Vergangenheit umspannt — von einer Bildung, die ihn über alle engen Kirchturms- und Sonderinteressen hinaushebt; die ihn befähigt, in das Herz und den Geist anderer Rassen, Zeiten, Religionen und Zivilisationen einzudringen; die es ihm ermöglicht, das, was ihm wertvoll und teuer ist, nicht nur von innen her und subjektiv, sondern auch von außen her und objektiv zu betrachten und ihn so, während sie seine Treue und Anhänglichkeit gegenüber seinen Idealen vertieft, vor Frömmelei, Einseitigkeit und Fanatismus bewahrt. So verstanden steht der liberale Katholizismus in keiner notwendigen Verknüpfung mit Bestrebungen, welche auf eine Einschränkung und Abschwächung kirchlicher Lehre und kirchlicher Zucht gerichtet sind. Nur eines schließt er aus: den Geist der Verneinung und der streitsüchtigen Unduldsamkeit, mag er nun mit rechtem oder mit falschem Glauben, mit konservativer oder fortschrittlicher Gesinnung gepaart sein.

Ein Liberalismus solcher Art kann niemals zu weit gehen; wir können seiner nie genug haben. Er allein kann

uns die volle Tiefe und Kompliziertheit der Probleme bewußt werden lassen, für die die Menge sensationelle, extreme und scheinbar einfache Lösungen verlangt und haben muß, — sei es der Absolutismus der Autorität oder der Absolutismus der Freiheit, radikaler Sozialismus oder radikaler Individualismus, uneingeschränkte Gläubigkeit oder uneingeschränkte Skepsis. Nur durch solche Schlachtrufe läßt sich die Mehrheit leiten, und daher ist der liberale Katholizismus der Menge und denen, die sie von Amts wegen führen, immer fremd und verdächtig. . . .

Meistens aber kennt der liberale Katholik seine Kirchengeschichte zu gut, um sich durch harte Worte oder sogar durch harte Schläge sonderlich anfechten zu lassen; sie verlieren für ihn ein wenig an Bedeutsamkeit, wenn er sieht, mit welch verschwenderischer Freigebigkeit sie an seine geistigen Vorfahren ausgeteilt worden sind. Er bringt den Trägern amtlicher Gewalt nicht weniger, sondern eher mehr Achtung entgegen, weil er über die Grundlage, über den Umfang und über die Grenzen ihrer Befugnisse genau unterrichtet ist. Er schätzt die Sakramente und die äußeren Vorrechte eines Katholiken nicht weniger hoch, weil er erkennt, daß die innere Verbindung mit der Kirche nötiger ist als die äußere, und daß das „ungesäuerte Brot der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit" für die Seelen noch wesentlicher ist als selbst das Brot des Lebens im Sakrament. Nicht auf Grund eines bloßen Rechtsverhältnisses, das durch das Wort eines zornigen Bischofs gelöst werden kann, ist er ein Katholik, sondern auf Grund eines fest gefügten Bewußtseins seiner Solidarität mit der ganzen katholischen Gemeinschaft der Vergangenheit und Gegenwart, deren Geist ihn beseelt, deren Glauben, Hoffen, Sehnen und Fühlen er teilt. Er erkennt die Rücksichten an, die die Achtung vor den amtlichen Auslegungen dieses Geistes seinem Verhalten auferlegt, und die im Interesse der Ordnung und Zucht gefordert werden müssen, und wird keine ehrliche Bemühung scheuen, sich

solchen Entscheidungen anzupassen. Wenn ihm dies aber nicht gelingt, wenn er, ohne sich eines Fehls bewußt zu sein, der rechtlichen Exkommunikation verfällt, so wird er in seinem eigenen Geist nicht aufhören, sich als Katholik zu fühlen, und er wird keine wahre, innerliche Exkommunikation erleiden, solange er ehrlich überzeugt ist, einer Auslegung des Geistes der Kirche treu zu sein, die tiefer und wahrer ist, als die von dem geistigen Durchschnitt bis dahin erreichte, deren Hüterin und Vertreterin die amtliche Kirche ist. Zwischen dem tieferen und dem weniger tiefen, dem wahreren und dem weniger wahren besteht wohl ein Unterschied — ein Unterschied, der überraschen und verwirren kann —, aber es besteht kein Widerspruch. Erst wenn er sich eines solchen Widerspruchs bewußt wird, erst wenn er fühlt, daß er wirklich aufgehört hat, die tieferliegenden Gedankengänge des Katholizismus ehrlich zu teilen, erst dann wird er sich exkommuniziert fühlen im Geist und in der Wahrheit.

Wir können also den Schluß ziehen, daß die Stellung eines liberalen Katholiken, der sich völlig darüber klar ist, welch' wuchtige Anklagen gegen seine Religion gerichtet werden können, und der weder der Einsicht noch intellektueller Ehrlichkeit und Vorurteilslosigkeit ermangelt, keineswegs so unbegreiflich ist, wie sie denen erscheinen muß, die die Sache des Katholizismus mit der seiner populären Verfechter verwechseln, die, anstatt den lebendigen Organismus zu studieren, die Bücher studieren, die über ihn geschrieben worden sind. Er ist auch nicht der Anwalt einer verzweifelten Sache, sondern er ist ein wahrer Philosoph, wenn er denen gegenüber, die den Katholizismus als eine Theorie behandeln und beweisen möchten, daß er nicht lebensfähig ist, ihn als ein Gebilde behandelt, das lebt und gelebt hat, und danach strebt, die Geheimnisse seines Lebens zu erforschen; wenn er Dogma, Offenbarung und Theologie, anstatt sie als bloße Begriffe zu erörtern, als wirkliche

lebendige Faktoren des Katholizismus untersucht und in der Vergangenheit nach dem letzten Grund ihrer Lebenskraft forscht, um ihn hinüber zu retten in eine vollkommenere Synthese der Zukunft [129]).

Offenbarung und Theologie.

Die Offenbarung soll sich zur Theologie verhalten, wie die Sterne zur Astronomie oder wie die Wahrheit des Seins zur Wahrheit des logischen Schlusses. Der Erfolg oder Mißerfolg der Analyse läßt die Tatsache unberührt. Die Unterscheidung zwischen Theologie und Offenbarung, die Bestimmung ihrer beiderseitigen Rechte und Grenzen und ihres gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses sind Aufgaben von immer wachsender Bedeutung. Man fühlt allgemein, daß ihre Verschlingung den Interessen beider verderblich ist; daß die Offenbarung dadurch all den Wandlungen, den Ungewißheiten, den Widersprüchen des theologischen Denkens unterworfen wird; daß die Theologie in der freien Entwicklung, in ihrem Wachstum durch die Endgültigkeit und die göttliche Autorität, welche orakelmäßigen und prophetischen Aussprüchen ihren ehrwürdigen Charakter verleihen, gehemmt wird [130]).

Offenbarung, Theologie und Fortschritt.

Andererseits müssen wir aber daran festhalten, daß die Offenbarung ein dauernd vorhandenes Phänomen ist, das in jeder Seele, die in religiösem Sinne lebendig und tätig ist, stattfindet. Wie der heilige Geist noch nach der Zeit der Apostel weiter wirkt, so auch die Offenbarung und die Prophetie. Aber dem, was der unmittelbaren Berührung mit Christo und dem Geist, der der Atem seiner eigenen Lippen war, entspringt, wird mit Recht eine Ausnahmestellung eingeräumt. Es ist mit Recht als allein klassisch und normgebend, als der Maßstab, an dem alle Äußerungen

des Geistes und alle Offenbarungen in der Kirche zu prüfen sind, betrachtet worden . . .

Wie sehr auch die theologische Reflexion und Analyse fortschreiten mag, für die Offenbarung gibt es keinen Fortschritt. Das übernatürliche Licht hat in den Zeiten der Apostel so hell (und in mancher Hinsicht noch heller) geschienen, als in irgend einer späteren Zeit, ebenso wie die Liebe so warm als je gebrannt hat. Denn die beiden stehen in einem Wechselverhältnis und bedingen sich gegenseitig. Wenn wir zugeben, daß das Leben in der ersten Zeit in seiner Fülle und Reinheit gelebt worden ist, dann können wir nicht behaupten, daß einer späteren Zeit das Vorrecht einer klareren und reicheren Erleuchtung vorbehalten war. Der theologische Fortschritt mag ein Gewinn für den Verstand sein; er ist kein unmittelbarer Gewinn für das Herz. Im besten Fall dient er dazu, die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Gestalt und Reinheit zu erhalten. Selbst die dogmatischen Entscheidungen der Kirche fügen der apostolischen Offenbarung nichts hinzu, sie bestätigen sie nur aufs neue. Ihr einziger „Glaubensinhalt" ist der Teil der Offenbarung, den sie schützen. Die Kirche spricht nur aus, was die Apostel ausgesprochen haben, und das war nicht Theologie. Dogmatische Entscheidungen haben weder einen theologischen noch einen Offenbarungswert; sie dienen nur dem Schutze der Offenbarung [131]).

Ich nehme also zwei Quellen religiöser Wahrheit an — eine natürliche und eine übernatürliche, die Vernunft und die Offenbarung — und zwei ihnen entsprechende Ausdrucksformen — die eine wissenschaftlich und exakt, die andere prophetisch und inspiriert, die eine der Herrschaft des menschlichen Wollens und Denkens unterworfen, die andere ihm gegeben oder aufgezwungen durch den Geist, „qui locutus est per prophetas". Diese beiden der Gattung und dem Wesen nach verschiedenen Gebiete der Wahrheit und des Ausdrucks durch eine Art „Konfusion der Naturen" in einem

System vereinigen wollen, indem man prophetische Äußerungen als theologische Prämissen gebraucht, und wissenschaftlichen Begriffen und Sätzen als solchen übernatürliche Autorität zuspricht, heißt, sich in einem Labyrinth unlösbarer Schwierigkeiten verlieren. Andererseits wäre es ebenso müßig, die enge gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Systeme — der Theologie und der Offenbarung — leugnen zu wollen. Streben sie doch beide dem einen gemeinsamen Ziel der religiösen Wahrheit zu, und stehen sie doch zueinander in dem Verhältnis, in dem das wissenschaftliche Denken und sein Gegenstand zueinander stehen [132]).

Heilsnotwendigkeit der Theologie und päpstliche Unfehlbarkeit.

Die Theologie, gegen die ich mich wende, ist jene, die ihre Ideen aus Ideen und nicht aus der Erfahrung schöpft; die uns Schatten von Schatten gibt statt Schatten von Wirklichkeiten; die sich immer mehr von den Tatsachen entfernt, den Pfad sonderbarer und unbeglaubigter Schlüsse entlang; die sich zum Tyrannen statt zum Diener des religiösen Lebens macht; die ihre Ergebnisse als von Gott geoffenbart und „unter Strafe ewiger Verdammnis" auferlegt. Der Abscheu vor solch einer Theologie kostete Christus das Leben in den Händen der „Kurialisten" von Jerusalem. Meine Behauptung geht dahin, daß alle, welche Christus als dem Wege und Leben nachfolgen, und „das Sittengesetz, welche er verkündiget hat", annehmen und leben, damit auch das Vollmaß der für das Heil nötigen Theologie empfangen. Diese Theologie weiter ausführen, ihre verstandesmäßigen Folgerungen ziehen, mag für die Gesamtheit im allgemeinen ganz ersprießlich sein; aber diese ausdrückliche Theologie jedermann zur Gewissenspflicht machen, mehr verlangen als die Annahme, die in einem christlichen Leben und Wandel liegt, heißt, einen Stein des Anstoßes auf den Pfad des Heils legen. Wäre diese Tyrannei nicht, die ganze Welt wäre heutzutage

christlich. Der heilige Markus hielt schließlich dafür, sein kleines Buch enthalte alles, was einem Christen zu seinem Heile zu wissen nötig sei. Er war sich nicht bewußt, an dem Werke mitzuarbeiten, das man das Neue Testament nennt, oder sich auf die Zusätze zu verlassen, die der heilige Paulus oder die anderen Evangelisten machen würden. Und doch wird man in seinem Evangelium vergeblich eine ausdrückliche Theologie suchen. Wenn nun eine solche damals nicht nötig war, wann ward sie nötig? Und wer hatte die Vollmacht, das Heil mehr, als es Christus getan, zu erschweren?

Ich lege auf diesen Punkt deshalb so großes Gewicht, weil Ihre *) Vorstellung von der Lehrgewalt des Episkopats und Papstes auf der falschen Annahme beruht, als sei Christus hauptsächlich als Professor korrekter Theologie erschienen; als habe er uns, da er betete, daß seine Kirche eins sein möge (Joh. 17), nicht die Liebe als Endziel unserer Gebete und Mühen empfehlen, sondern eine unmittelbare und unaufhörliche theologische Einförmigkeit verheißen wollen . .

Wenn Christus jedoch diese theologische Einförmigkeit gewollt und vorgesehen hätte, wie sind dann die langen und bitteren Streitigkeiten zu verstehen, die schon vor dem Konzil von Nizäa über die heilige Dreifaltigkeit, über die Einheit der beiden Naturen in Christus, über die Person des heiligen Geistes, das heißt über die wesentlichsten Lehren unserer Theologie, entbrannten? Wie kam es, daß so viele Geschlechter von Christen heilig leben und selig sterben konnten und doch die Glaubenslehren nicht kannten, ja leugneten, welche erst nach jahrhundertelanger Ungewißheit von irgend einem allgemeinen Konzil festgesetzt wurden? Oder daß der heilige Augustin und der heilige Bernhard und Thomas von Aquin die unbefleckte Empfängnis verwarfen, die bis 1854 bestritten blieb? Warum ward die Gewißheit, wenn sie zum Leben so nötig war, so lange vorenthalten? Warum sollte

*) Tyrrell redet den Kardinal Mercier von Mecheln an.

man heutzutage „unter Strafe der ewigen Verdammung“ glauben müssen, was der heilige Thomas und der heilige Bernhard nicht zu glauben brauchten?

Und näherhin, wenn Ihre Auffassung der vatikanischen Beschlüsse richtig ist; wenn die Päpste unabhängig vom Episkopat und von der Kirche die Gewalt und Vollmacht haben, kraft wunderbarer Erleuchtung theologische Streitigkeiten jeden Augenblick zu entscheiden, wie war es doch möglich, daß sie von dieser Vollmacht so viele Jahrhunderte lang nichts wußten; oder, wenn sie diese Vollmacht kannten, wie sollten sie nicht für all die Spaltungen und Ketzereien verantwortlich sein, die die Kirche zerrissen, da sie ihnen doch mit einem Worte hätten ein Ende setzen können? Daß so lange Ungewißheit selbst über Glaubenslehren herrschen konnte, ist mit Ihrer Annahme, als habe Christus theologische Einförmigkeit verheißen, schwer vereinbar. Daß aber gar die Glaubensregel selbst 1870 der Verkündigung bedurfte, ist einfach unglaublich. Sie versichern uns, Christus habe die päpstliche Unfehlbarkeit eingesetzt, um die Gleichheit und Gewißheit der Lehre zu verbürgen; und doch war diese Lehre selbst beinahe zwei Jahrtausende ungewiß! Niemals gab es einen ärgeren Trugschluß [133]).

Döllinger, der „Apostat“.

Da Eure Eminenz es für gut befunden haben, in Ihrem Hirtenschreiben den ehrwürdigen Namen J. v. Döllingers in die Polemik gegen den Modernismus hereinzuziehen, von ihm als dem „Apostaten Döllinger“ zu sprechen und in ihm eine Verkörperung desselben protestantischen Geistes zu sehen, den Sie so merkwürdigerweise im Modernismus entdeckt haben, so gestatten Sie mir eine oder zwei Bemerkungen über dieses Opfer einer unduldsamen kirchlichen Sippe, den größten, den gelehrtesten, den treuesten Katholiken des letzten Jahrhunderts, der es vorzog, lieber die äußerste Schmach zu erdulden, die menschliche Bosheit auferlegen

kann, als den Hauptgrundsatz zu verleugnen, der die katholische von der protestantischen Kirchenauffassung scheidet . . .

Ein Apostat ist dem Sprachgebrauch wie der Etymologie nach ein Mann, der sich von seiner früheren Stellung entfernt oder trennt. Dr. Döllinger konnte nun am Ende seiner Tage mit vollkommener Wahrhaftigkeit beteuern, er hege noch immer dieselbe Vorstellung von der Kirchenverfassung, an die er sein ganzes Leben geglaubt, und die er mit voller kirchlicher Billigung dreißig Jahre lang vor 1870 gelehrt habe.

Sie werden sagen: Da er stets die Unfehlbarkeit allgemeiner Konzilien vertrat, so fiel er von dieser Stellung ab, indem er die vatikanischen Dekrete verwarf.

Aber ein wirklich und wahrhaft allgemeines Konzil muß unbestreitbar die ganze Kirche vertreten, vollkommen frei und selbsttätig und moralisch einmütig in seinen Beschlüssen sein. Die vatikanischen Beschlüsse verstehend, wie sie allgemein verstanden wurden; nicht gleich Strohmayer zwischen dem unterscheidend, was die Mehrheit zu beschließen wünschte, und zwischen dem, was sie wirklich beschloß; erkennend, daß die Beschlüsse die Verfassung der Kirche umstürzten, ihren ganzen Bau auf die Schultern eines einzigen Mannes legten, das unterscheidende Wesensmerkmal des Katholizismus aufhoben und der Geschichte und Überlieferung ins Angesicht schlugen — was wunder, wenn er sich in seinem unerschütterlichen Glauben an die Unvergänglichkeit der Kirche auf den einzig übrigen Ausweg aus seiner Verlegenheit gedrängt sah, zur Annahme nämlich, daß ein jener drei Wesensbedingungen so offenkundig bares Konzil unbeschadet der katholischen Grundsätze als nicht vorhanden betrachtet werden könne. Aber selbst wenn Sie glauben, er habe sich in seiner Beurteilung der Konzilsereignisse geirrt, so werden Sie auf Grund Ihrer eigenen Theologie nicht zu leugnen vermögen, daß er unter der von ihm gemachten Voraus-

setzung zu seinem Widerstand vollkommen berechtigt war; und so ist es ungeheuerlich, von einem solchen Mann fast höhnisch als von einem „Apostaten" zu sprechen. Die Apostasie war auf Seite derer, die mit der Vergangenheit brachen und die ganze Kirche in ihren Irrtum zu verstricken suchten; nicht aber auf Seite dessen, der fest wie ein Felsen in seiner alten Stellung verharrte und die zornigen Wasser vorbeirauschen ließ.

Euer Eminenz, ich kenne keinen noch so ultramontanen Theologen, der lehrte, der Papst sei unfehlbar, wenn er exkommuniziert, oder daß es, dank der Unwissenheit oder Gottlosigkeit kirchlicher Richter, ungerechte oder ungültige Exkommunikationen nicht geben könne und niemals gegeben habe. Die bloße Tatsache, daß jemand exkommuniziert ist, berechtigt uns noch nicht, von ihm ohne weiteres als von einem Apostaten zu sprechen. Der Exkommunizierte ist einer, der über Bord ins Meer geworfen ward. Der Abtrünnige ist einer, der in selbstmörderischer Absicht ins Meer springt. Ohne Zweifel sind beide im Wasser, und es scheint wenig darauf anzukommen, wie sie hinein gerieten. Aber es liegt sehr viel an der Wahrheit, und auch ein Exkommunizierter steht unter dem Schutz des Gebotes, welches lautet: „Du sollst gegen deinen Nächsten kein falsches Zeugnis geben."

Wenn Sie dann von Döllinger als von einer Verkörperung des protestantischen Geistes sprechen und behaupten, er sei von der protestantischen Atmosphäre einer deutschen Universität angesteckt, von den revolutionären Grundsätzen eines J. J. Rousseau beeinflußt, so zwingen Sie mir die verwunderte Frage ab, ob Ihre mannigfachen praktischen und philosophischen Beschäftigungen Ihnen Zeit gelassen haben, auch nur eine Zeile von dem Mann zu lesen, den Sie in einer solchen Weise zu brandmarken vermögen. Die oberflächlichste Bekanntschaft mit seinen Werken zeigt uns in ihm einen tiefen, sogar hartnäckig konservativen Denker, der seine Schlüsse lediglich auf der Grundlage der historischen Wissen-

schaft aufbaute, zu deren größten Meistern er zählte. Wenn er, in Ihren Augen, irrte, so lag der Grund in seinem zu starren Festhalten an der Vergangenheit und seiner Abkehr von allen Neuerungen. Döllinger ein Protestant! Döllinger ein Jünger Rousseaus! Ein Hund gleicht eher einem Fische, denn er Ihrer Darstellung. Ich kann mir eine solch außerordentliche Verirrung des Urteils nur so erklären, daß für Eure Eminenz jeder ein Protestant ist, der nicht ultramontan ist; daß es für Sie zwischen der vollen religiösen Ungebundenheit des Einzelnen und der vollen Unterwerfung Aller unter den Einen kein Mittelding gibt. Dann war aber die ganze Kirche jahrhundertelang protestantisch, um ihren Irrtum erst 1870 zu gewahren.

Ohne Zweifel hatte die Atmosphäre der deutschen Universitäten ihren Teil an der Geistesbildung Döllingers. Ohne Zweifel ist sie mit verantwortlich für den protestantischen Geist, für den verborgenen Modernismus, den Sie in so vielen Mitgliedern des deutschen Klerus beklagen, bei denen das Übel noch nicht offen ausgebrochen ist. Nur dächte ich, die Eigenart der deutschen Universitäten liege nicht so sehr in ihrem Protestantismus, denn vielmehr in ihrem nüchternen Sinn für Tatsachen und Wirklichkeiten; in ihrem Respekt für die Rechte der Geschichte und Wissenschaft; im Geiste geduldiger und mühsamer Forschung. Die Gefahren, die Sie beklagen, haften den Universitäten als solchen an, nicht nur den deutschen. In dem Maße, als eine Universität hiervon frei ist, ist sie überhaupt keine Universität, sondern nur ein Seminar, das sich im Prunke einer Universität gefällt.

Wenn Sie in Döllinger Protestantismus finden können, so ist es kein Wunder, daß Sie Protestantismus auch im Modernismus entdecken. Döllinger war sogar noch weniger Modernist als Newman. Was beide mit dem Modernismus gemein hatten, das war ihre katholische und überlieferte Auffassung der Kirchenverfassung, der Vorrang des Erdkreises, der Gesamtkirche, selbst vor dem höchsten ihrer Ver-

treter und Ausleger, vor Bischöfen, Konzilen und Päpsten. Wenn Newman die vatikanischen Beschlüsse gleich Strohmayer annahm, so geschah es, weil er sie in katholischem Sinne erklären konnte, wie er einst die 39 Artikel der Kirche von England erklärt hatte. Döllinger fand es leichter und weniger zweideutig, der Sache auf den Grund zu gehen und die Gültigkeit des Konzils zu bestreiten. Döllingers Anerkennung der unveräußerlichen Rechte der Geschichte wird hinwiederum von jedem wahren Modernisten geteilt. Doch brachten ihn seine geschichtlichen Forschungen nicht mit den Tatsachen, die sich auf die Anfänge der Bibel und Kirche beziehen und das besondere Problem des Modernismus bilden, in Berührung. Der kann nicht als Modernist im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden, der dem gegenwärtigen Geschlechte nicht angehört, und die Last seiner besonderen Schwierigkeiten und Zweifel nicht spürt [134]).

Tyrrells „Protestantismus".

Eure Eminenz leiten meinen Modernismus von meiner protestantischen Erziehung ab. Sie sagen, meine Verwandtschaft mit Döllingers Protestantismus könne in keiner Weise überraschen, „denn Tyrrell ist Konvertit, dessen erste Erziehung protestantisch war". Nichts kann wohl so sehr überraschen, als daß eine nach einer bestimmten Richtung geleitete Erziehung gerade nach der schnurstracks entgegengesetzten Richtung führen sollte. Entweder wissen Sie von meiner Vergangenheit überhaupt nichts, oder Sie messen der Kraft protestantischer Grundsätze ungeheures Gewicht bei. Vielleicht haben Sie in gewissen römischen Blättern von mir als einem „ehemaligen protestantischen Pastor" gelesen, der lange im Dienste des Kampfes gegen das Papsttum stand, dann aber vom blendenden Lichte ultramontaner Theologie niedergeschmettert ward, um sich schließlich dem gewaschenen Schweine gleich aufs neue im Kote zu wälzen. Nichts ist von der geschichtlichen Wahrheit mehr entfernt.

Bis zu einem Alter von 15 Jahren interessierte ich mich für religiöse Fragen so wenig wie irgend ein geistig gesunder Schulknabe. Erst infolge einer noch recht unreifen Lesung der „Analogy" Bischof Butlers dämmerte die Ahnung in mir auf, es gebe da ein großes und dringendes Weltproblem, das von mir und Anderen in diesem oder jenem Sinne Lösung heische. Dieselben Gründe, die mich für die positive Lösung hoffen ließen, ließen mich zugleich hoffen, die verbreitetste und älteste Form des Christentums möchte vielleicht im Besitze dieser Lösung sein. Da ich keine rechte Vorstellung von den wesentlichen Grundsätzen und Unterschieden zwischen Protestantismus und Katholizismus hatte, und meine Einwände gegen letzteren ganz volkstümlicher und oberflächlicher Art waren, so kann es nicht wundernehmen, daß ich im reifen Alter von 18 Jahren zu dem Schritte bereit war, der einen Gelehrten wie Newman die Überlegung eines halben Lebens kostete. Nicht einem von den Gründen, aus welchen ich diesen Schritt tat [1879], kann ich heute das geringste Gewicht beimessen. Sie gehörten der gewöhnlichen antiprotestantischen Apologetik unserer Proselytenmacher an — exegetische Kniffe und dialektische Gaukelei. Die gegenwärtige Grundlage meines Katholizismus ist ganz anderer Art. Mit 19 Jahren war ich Jesuit [1880], und von da an kannte ich nur mehr e i n Bestreben: die katholische Religion vor mir selbst wie vor Anderen zu rechtfertigen. In Verfolgung dieses Zieles trachtete ich, den Dingen auf den Grund zu kommen, und lernte so zugleich die wahren Naturen und die Unterschiede von Katholizismus und Protestantismus kennen. Wie Sie ja auch in Ihren Schulen sagen: „Die Kenntnis der Gegensätze ist ein und dieselbe Kenntnis." Nach und nach überzeugte ich mich, daß meine erste Auffassung des Katholizismus, als sei dieser in der Person des Papstes konzentriert, auf theologischer Ketzerei und geschichtlicher Unwissenheit beruhte, und daß das wahre und unterscheidende Merkmal, das den Katholizismus vom Protestantismus

trennt, jenes sei, das der Verdammung auf dem vatikanischen Konzil entging und um dessentwillen Döllinger von Pius IX. gebannt ward. Und nun führen Sie auf meine protestantische Vergangenheit — auf die sechs oder sieben Jahre eines völlig unbewußten und mechanischen Protestantismus — die Überzeugung zurück, die mich nunmehr zum Katholiken macht und mir die Rückkehr zur Kirche meiner Kindheit wehrt, die mir in so mancher Hinsicht unaussprechlichen Trost böte. Denn „wer kann leben inmitten unaufhörlicher Flammen"?

Wie? Dreißig Jahre meines vernünftigen Lebens, in Verteidigung des katholischen Lehrsystems zugebracht, davon sechsundzwanzig Jahre in der Gesellschaft Jesu, reichen nicht hin, um den Eindruck auszulöschen, den der Protestantismus auf meine Seele machte, als ich ein Schulbub war? Das wäre in der Tat ein glänzender Beweis der Überlegenheit des Protestantismus über den Katholizismus!

Nein, Eminenz! Nicht vom Protestantismus habe ich den Grundsatz entlehnt: Securus judicat orbis terrarum. Obwohl aber mit dieser Religion durch kein Band mehr verbunden, will ich doch nicht verkennen, was ich ihr schulde. Wenn es gewisse katholische Grundsätze gibt, nach denen ich mein eigenes Verhalten unaufhörlich beurteile und verdamme, so rührt ihre Kraft in meinem Gewissen, wie ich denke, von der Tatsache her, daß sie bei den Protestanten lebende Mächte, bei den Katholiken aber meistens nur tote Formeln sind. Die Rechte der Autorität und die Rechte der Persönlichkeit; die Entwicklung der Gesamtheit und die Entwicklung des Einzelnen sind Ideen, die sich nicht widerstreiten, sondern gegenseitig ergänzen. Wenn der Protestantismus die eine Seite des religiösen Lebens vergessen hat, so hat der römische Katholizismus die andere vergessen. „Die protestantischen Nationen sind krank," sagen Sie. Wohl sind sie krank; aber wer hat sie krank gemacht? Wer hat ihnen den Magen mit einem so unerträglichen Begriff von Autorität verdorben, daß ihnen sogar die Gefahr der Anarchie

geringer scheint? Wer hat die echte katholische Auffassung so völliger Vergessenheit überantwortet, daß den Leuten nur mehr die Wahl zwischen reinem Individualismus und kirchlicher Diktatur übrig bleibt? „Die protestantischen Nationen sind krank." Aber die katholischen sind am Sterben. Was jenen die Krankheit bringt, bringt diesen den Tod. Wo der Grundsatz der Einheit und Autorität ungebührlich geschwächt worden ist, kann er aufs neue gekräftigt werden. Jedenfalls sind die Kräfte der Persönlichkeit noch vorhanden, und warten, geweckt und entzündet zu werden. Ein reiches Feld für schöpferische Wirksamkeit erschließt sich da. Die Krankheit ist nicht zum Tode, sondern auf daß Gottes Herrlichkeit in einem neuen Leben sich offenbare. Wo aber die Autorität alle Persönlichkeit erstickt hat, da hat sie ihre eigene Lebenskraft untergraben. Tätige Mitwirkung und Mitverantwortlichkeit am Leben der Gesamtheit ist es, was den Mann zur Persönlichkeit und zum Bürger macht. Dieser Verantwortlichkeit und Mitwirkung wurde aber das Laientum, dann der niedere Klerus, schließlich sogar der Episkopat durch ein Zentralisationssystem beraubt, das als einzig und allein verantwortliche Persönlichkeit nur mehr den Papst in der Kirche übrig läßt — oder vielmehr außer und über ihr [135]).

Tyrrell, Kant und die „Methode der Immanenz".

Eure Eminenz sucht ferner zu zeigen, das, was Sie mein „System" nennen, sei stark von der protestantischen Philosophie Kants beeinflußt, mit ihrer Theorie von der religiösen Gewißheit. Aber der Gedanke, daß man Gott nicht auf dem Wege des Wissens und der logischen Schlußfolgerung, sondern der Tätigkeit und Erfahrung erreicht, ist sicher älter als Kant. Ich glaube nicht, daß Pascal oder der hl. Augustin oder die großen katholischen Mystiker oder der hl. Paulus oder das vierte Evangelium von Kant abhingen. Sich einzubilden, daß der Protestantismus meiner Kindheit von

Kantischen Einflüssen vergiftet war, ist ergötzlich für jedermann, der den trockenen, ledernen, scholastischen Rationalismus der altmodischen anglikanischen Theologie kennt. Ebenso gut könnte man Kant im Pentateuch suchen.

Sofern die „Methode der Immanenz" in Betracht kommt — die Methode, die religiöse Wahrheit auf dem Wege des Handelns, nicht des Grübelns sucht — so bin ich imstande, den Punkt oder Augenblick meiner Erfahrung, mit dem mein „Immanentismus" begann, mit dem Finger aufzuzeigen. In seinen „Regeln für die Unterscheidung der Geister", die er natürlich den großen katholischen Mystikern entnommen hat, sagt Ignatius von Loyola: „Denn wie der Trost der Verzweiflung entgegengesetzt ist, so sind auch die Gedanken, die dem Troste entspringen, denen entgegengesetzt, die der Verzweiflung entspringen." Immer wieder kommt er in seinen Regeln darauf zurück, daß unser Denken und Glauben von unseren sittlichen Neigungen und von unseren Gemütszuständen bestimmt wird und abhängt. . . .

Und nun, Eminenz, wenn Sie das, was ich an verschiedenem Ort über die Natur und Art der göttlichen Offenbarung geschrieben habe, mit diesen Grundsätzen vergleichen, die Ignatius der mystischen Überlieferung der Kirche entlehnte, so werden Sie mir vielleicht glauben, wenn ich sage, daß ich meine „Methode des Immanentismus" nicht von Kant und nicht von der Philosophie der Handlung, noch vom Protestantismus, sondern einzig von den geistlichen Übungen des Stifters der Jesuiten gelernt habe [136]).

Modernistische Auffassung der kirchlichen Lehrgewalt.

Der Modernismus hält, wie ich gezeigt habe, an der alten katholischen und apostolischen Auffassung von einer Lehrgewalt, die der Kirche als Gesamtheit zukommt, fest. Auf Grund dieser Lehrgewalt ist sie verpflichtet, die Ankunft des Königreiches Gottes auf Erden zu predigen und die Gläubigen durch ihre Ermahnung und noch mehr durch ihr

Beispiel zu jener Buße und Lebenserneuerung zu führen, ohne die niemand in das Gottesreich eintreten kann. Der Modernismus glaubt nicht an die religiöse Unabhängigkeit eines jeden vereinzelten Individuums; er glaubt aber auch nicht an die völlige Unterwerfung Aller unter den Sonderwillen und das Eigenurteil eines bevorzugten Individuums, das allen Übrigen theologische Entscheidungen unter Strafe ewiger Verdammung auferlegen kann.

Er hält dafür, die Kirche allein sei im Vollsinne des Wortes Christi Stellvertreter auf Erden, beauftragt, zu lehren, was er lehrte, und nicht mehr, und in derselben Weise zu lehren, wie er lehrte, und nicht anders; beauftragt, zu sein, was er war, die Offenbarung eines neuen Lebens, die Einflößung einer neuen Hoffnung, die Mitteilung einer neuen Stärke. Das Licht, das er ihr anvertraut hat, um es leuchten zu lassen vor den Menschen, ist nicht das Licht der Wissenschaft oder Metaphysik oder selbst Theologie, sondern das Licht jener Offenbarung Gottes, die Christus selbst war. Außerhalb des Bereiches dieser Offenbarung hat sie keinerlei göttliche Lehrgewalt. Das Gottesreich und der Weg hiezu, wie Christus selbst sie verkündigte, ist der ganze Glaubensschatz. Nichts ist da dunkel, nichts verworren, in einem gewissen Sinne nichts neu. Eine Aufgabe nicht für den Verstand, sondern für den Willen und das Herz. Das Evangelium ist Macht, nicht Kenntnis. Kraft braucht der Mensch und nicht Licht. „Das Wollen steht wohl bei mir, aber das Tun gelingt mir nicht. Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen"? — Das ist das Problem, das Christus zu lösen kam und mit dem sich die Kirche in seinem Namen und mit seiner Vollmacht zu befassen hat.

Innerhalb des Bereiches ihrer Lehrgewalt ist die Kirche eine, unteilbar, unfehlbar — in necessariis unitas. Außerhalb dieses Bereichs ist sie teilbar, veränderlich, fehlbar — in dubiis libertas. Sie kann der theologischen Wahrheit gegenüber nicht gleichgültig sein, kann der ver-

ſtandesmäßigen Unterſuchung ihres eigenen Lebens ſo wenig wie der verſtandesmäßigen Wahrheit überhaupt untätig zuſehen. Sie muß über ſich ſelbſt im Reinen ſein, um ſich ſelbſt ſo wirkſam als möglich leiten zu können. Aber ein ſolches Sichſelbſtverſtehen iſt keine Offenbarung. Es iſt kein Beſtandteil der Predigt Chriſti, keine Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich. Wenn wir ſein Leben leben, hat es nichts zu ſagen, wenn wir in der Erklärung dieſes Lebens irren, die ja doch immer nur ein unvollkommener Verſuch bleibt — in dubiis libertas. Wenn die Theologie je ein Schwert der Trennung war, ein Prinzip der Auflöſung, ſo lag der Grund darin, daß ihre Auffaſſungen und Entſcheidungen mit der göttlichen Offenbarung ſelbſt vermengt wurden, deren menſchliche Erklärung ſie doch nur ſind; es geſchah, weil die Lehre von Chriſtus an die Stelle des lebenden Chriſtus und die Lehre von der Kirche an die der lebenden Kirche trat; es geſchah, weil jene Strafe geiſtiger Einbuße, welche die natürliche und unvermeidliche Folge des Unglaubens an die Frohbotſchaft vom Gottesreich und den Weg zu ihm iſt, willkürlich mit einem theologiſchen Irrtum verbunden ward [137]).

Das Weſen des Modernismus.

Der Ausdruck „Modernist“ wurde in ſo verſchiedenem Sinne gebraucht, daß hieraus erhebliche Verwirrung entſtand. Wenn nicht erfunden, ſo wurde er von der Enzyklika doch mindeſtens eingeführt, als gehäſſige Bezeichnung einer Partei in der römiſch-katholiſchen Kirche. Heutzutage wird er zur Bezeichnung der liberalen Chriſten aller Art angewandt und ſteht im Begriff, den älteren Ausdruck „liberal“ zu verdrängen, der allerdings, da er eine politiſche und eine religiöſe Richtung zugleich einſchließt, weniger genau iſt. „Modernist“ im Gegenſatz zu „modern“ bedeutet die nachdrückliche Betonung der Modernität aus Grundſatz. Es bedeutet die Anerkennung der Rechte des modernen Geiſtes

auf religiösem Gebiet, des Bedürfnisses eines Ausgleiches, aber nicht zwischen dem Alten und dem Neuen schlechthin, sondern nur zwischen dem, was sich nach ernster Prüfung als brauchbar im Alten und Neuen erprobt hat. Sein Gegensatz ist Mittelalterlichkeit, die als geschichtliche Tatsache zunächst lediglich die Vermählung des christlichen Glaubens mit der Kultur des späten Mittelalters darstellt, irrigerweise aber das apostolische Altertum selbst zu sein wähnt; die leugnet, daß das Werk des Ausgleiches so lange vonnöten ist und dauern muß, als die wissenschaftliche, sittliche und gesellschaftliche Entwicklung des Menschen währt; die daher der mittelalterlichen Auffassung des Katholizismus ursprünglichen und endgültigen Charakter beimißt.

Mittelalterlichkeit ist ein absoluter, Modernismus ein relativer Begriff. Ersterer vertritt stets dieselben Ideen und Einrichtungen; der Sinn des letzteren wechselt mit der Zeit. Müssen wir doch schon einen Sektennamen erhalten, so hätte man uns einen noch schlimmeren beilegen können; denn Modernismus bedeutet Leben und Bewegung im Gegensatz zu Versumpfung und Tod, wie ja auch der wahre Katholizismus jeder Zeit angehört, das Sektenwesen aber immer nur einer.

Die Enzyklika verdankt nun, sofern sie sich an das christliche Gefühl wendet, einen guten Teil des Eindruckes, den sie auf dieses macht, dem mißverständlichen Gebrauche des Ausdruckes „Modernist“. Sie bezieht sich angeblich nur auf jene römische Katholiken, die im Glauben an den Grundsatz des „Modernismus“ vom Vertrauen getragen sind, daß eine Aussöhnung zwischen dem Glauben und den gesicherten Ergebnissen der Kritik ohne beiderseitigen Nachteil möglich sei. Tatsächlich jedoch bezeichnet sie als Modernisten jene Katholiken, welche dieses Vertrauen eben nicht hegen, vielmehr die Kritik als die Todfeindin des Katholizismus und seiner hauptsächlichsten Glaubenslehren und Einrichtungen betrachten, solche Aussöhnungsversuche als utopisch ver-

lachen und vielfach zu den rührigsten — sei es ausgesprochenen oder unausgesprochenen — Gegnern des Modernismus zählen. Kurz, die Enzyklika faßt mit dem Worte „Modernisten" alle jene römischen Katholiken zusammen, welche sich zu den Ergebnissen der Kritik bekennen, wie immer diese Ergebnisse auf ihren Glauben wirken mögen, sei es zerstörend oder nicht. So setzt sie schlauerweise jeden „Modernisten" dem Verdachte aus, als sei er ein Unitarianer, ein Atheist oder Agnostiker; sie brandmarkt alle gleicherweise als Heuchler und Großsprecher. Unglücklicherweise gibt es und gab es solche Leute stets in der Kirche, sogar auf dem Stuhl von St. Peter, und zwar lange vor den Tagen der Kritik. Der Skeptizismus ist nicht erst eine moderne Erscheinung, so wenig wie der Atheismus und die Heuchelei. Wenden wir nun das Wort „Modernist" auf die Männer an, welche ebenso fest an die römisch-katholische Kirche glauben, wie die Mittelalterlichen, deren tieferer Glaube jedoch durch die gesicherten Ergebnisse der modernen Kritik nicht bloß nicht erschüttert, sondern im Gegenteil erst recht angespornt wird. Denn wie es der Glaube an den lebenden Christus und nicht an irgend eine Lehre über Christus ist, was jemanden zum Christen macht, so ist das, was den Katholiken ausmacht, nicht diese oder jene abstrakte Lehre von der Kirche, sondern der Glaube an die geschichtliche katholische Gemeinschaft, den lebendigen Sproß der apostolischen Mission. Wer den Glauben an die Mission und Aufgabe der römischen Kirche und an den Segen der Gemeinschaft mit ihr verloren hat, der ist kein römischer Katholik.

An die lebende geschichtliche katholische Gemeinschaft glauben, heißt nun aber glauben, daß sie durch ihr Gesamtleben und -Wirken allmählich die Gedanken und Zwecke verwirklicht, um derentwillen sie gestiftet wird; daß sie sich trotz mannigfaltiger Schwankungen, Irrtümer, Abweichungen, Besserungen und Bekehrungen nach und nach in eine immer wirksamere Anstalt für die geistige und sitt-

liche Entwicklung der Einzelnen wie der Gesellschaften umwandelt; daß ihr wenn auch mühsamer und unmerklicher Fortschritt gleich dem der Natur das Ergebnis einer Entwicklung ist, die ihrerseits wieder auf einer ungeheuren, kostspieligen und manchmal grausamen Erfahrung beruht, da die Einzelnen stets im erbittertsten Kampf mit einander liegen und zur Gesamtentwicklung erst beizutragen vermögen, nachdem sie sich zunächst selbst durchzusetzen vermochten. So fällt der Glaube an die Kirche als das Organ der Religion bis zu einem gewissen Maß mit dem Glauben an die Gesetze der Massenpsychologie zusammen; diese aber sind ihrerseits die Gesetze der Natur und diese hinwiederum die Gesetze Gottes . . . .

In diesem Glauben an den lebenden Organismus der Kirche stimmt der Modernist mit dem Mittelalterlichen überein. Sie sind beide katholisch, welches auch ihre theoretische Auffassung des Katholizismus sein mag; beide haben sie ein Recht, in der Kirche zu sein. Sofern man jedoch nicht glaubt, daß die Kirche daran ist, allmählich eine immer wahrere und fruchtbarere Religion auszuwirken; sofern man ihre ganze Geschichte für unfruchtbar, eitel, sinnlos hält, „ein Märchen, von einem Narren erzählt, voll Lärm und Wut, doch ohne Sinn“ *), insofern glaubt man nicht an die Kirche und ist kein Katholik.

Aber der Modernist ist ein Katholik besonderer Art; worin besteht diese Eigenart?

Darin, daß der Mittelalterliche die Form des Katholizismus, die sich als Ausgleich zwischen dem Glauben und der Gesamtkultur des 13. Jahrhunderts ergibt, als ursprünglich und zugleich als praktisch endgültig und erschöpfend ansieht, während der Modernist die Möglichkeit einer solchen Endgültigkeit bestreitet und dafür hält, das Werk des Ausgleichs sei ohne Ende, eben weil auch der Fortschritt der Kultur ohne Ende ist.

*) Shakespeare, Macbeth V, 5.

Darum erscheinen denn auch dem Mittelalterlichen die neuen historisch-wissenschaftlichen Methoden und ihre Ergebnisse, die neuen sozialen und politischen Ideen und Einrichtungen, weil unvereinbar mit dem mittelalterlichen System, eben deshalb auch unvereinbar mit dem, was er für die ursprüngliche, abschließende und vollkommene Form des Katholizismus hält. Die alte Auffassung erfuhr vielleicht einige Ergänzungen auf den Konzilien von Trient und vom Vatikan; aber diese erfolgten genau in den alten Richtlinien und stellten den Gegensatz zur nachmittelalterlichen Kultur nur noch schärfer heraus. Der Modernist ist kein blinder Anbeter der gegenwärtigen Kultur. Er weiß, sie ist ein Gemisch von Gut und Schlecht und bedarf sorgfältiger Prüfung und Unterscheidung. Aber er glaubt, daß sie im ganzen eher einen Gewinn denn einen Verlust bedeutet, und daß ihre neuen und wahren Werte in den katholischen Organismus übergeführt werden müssen, wenn dieser lebenskräftig bleiben soll.

Wenn er als Katholik an die Kirche glaubt, so glaubt er als Mensch an die Menschheit; er glaubt an die Welt. Die außerkirchliche Welt für gottverlassen halten; leugnen, daß Gott in der Geschichte wirkt und sich offenbart; daß er in und mit der Menschheit ist in all ihren Kämpfen wider das Schlechte, wider die Unwissenheit und Erniedrigung; daß er der Haupturheber alles geistigen, ästhetischen, sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Fortschrittes ist, scheint dem Modernisten die feinste und gefährlichste Art des Atheismus zu sein.

Ja, sein Glaube an die Welt ist sogar noch tiefer denn sein Glaube an die Kirche, — sein Glaube an jene Welt, von der geschrieben steht: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie dahingab.“ Denn wer an der Tafel sitzt, ist größer, als wer dient; und die Kirche ist gleich ihrem Meister gesandt zum Dienste der Welt; ihr zu dienen, nicht ihr zu gebieten oder sie mit

Füßen zu treten und zu verachten. Hat sie ihr manches mitzuteilen, so hat sie von ihr viel zu lernen. Die Welt ist das lebende Ganze, wovon die Kirche nur ein organischer Teil ist; und das Ganze ist größer als selbst das zum Leben nötigste Organ. Der Modernist liebt die Kirche um der Welt und um der Menschheit willen, was besagen will, daß er mehr noch als die Kirche die Menschheit liebt als die vollere und allumfassende Offenbarung Gottes. Der manichäische Dualismus, der die Kirche in Gegensatz zur Welt bringt wie Licht und Finsternis, ist ihm ein Inbegriff vieler Ketzereien. Jeder Schlagbaum, der den freien Austausch von Wohltaten zwischen beiden hindert, bildet eine Verarmung für beide zugleich. Beide müssen sie ihre gegenseitigen Lebenskräfte in sich aufnehmen, wenn sie nicht einer widernatürlichen und einseitigen Entwicklung verfallen wollen [138]).

Modernismus und Wissenschaft.

Endlich verlangt der Modernist nicht etwa nur größere, sondern eine vollkommene Freiheit der Wissenschaft im weitesten Sinne des Wortes. Er kennt keine anderen Fesseln für sie, als ihre eigenen Gesetze und Methoden und die Erfahrung, die ihren Gegenstand bildet. Nicht einmal die Theologie will er an irgend welche geoffenbarte oder für immer festgelegte Sätze gekettet wissen, sondern lediglich an die religiösen Erlebnisse, deren natürlicher und selbstgewählter, wenn schon meist bildlicher Ausdruck gewisse Sätze sind. Solche Erlebnisse bilden die Grundlage der Offenbarung; die inspirierten Sätze sind lediglich ihre klassischen und ursprünglichen Sinnbilder, die nicht als Ausgangspunkt logischer Schlüsse dienen können.

Die Wissenschaft ist für den Modernismus ein vollständiges System, das das ganze Gebiet der Erfahrung umschließt und es verstandesmäßig zu erfassen trachtet. Als Theologe befaßt sich der Modernist mit den geistigen und übernatürlichen Erfahrungen, die für ihn nur ein Teilgebiet der Ge-

samtheit der Erfahrungen bilden. Er studiert die Religionen der Menschheit, die Religion Israels, die Religion Jesu und seiner Apostel, die Religion der katholischen Gemeinschaft, sie alle, sofern sie Gegenstand der Erfahrung sind. Er studiert die geistigen Kräfte, Richtungen und Gefühle, die sich in der Geschichte, in den Einrichtungen und Lehren der römisch-katholischen Kirche und in den Lebensläufen und Handlungen ihrer Kinder verkörpert haben, und sich in Niederlagen wie in Siegen, in falschen wie in richtigen Entwicklungen offenbaren. Und von solchen Studien aus gelangt er nach und nach zu einer besseren Vorstellung vom Wesen und Streben des Katholizismus, und zu einem gerechteren Maßstabe, mittels dessen er den künftigen Lauf seiner Entwicklungen zu beurteilen vermag.

Der Modernismus hat sonach nichts zu tun mit jener Art eines gebildeteren und vermittelnden Ultramontanismus, die es ablehnt, veraltete Grundsätze zu pressen; die mit Wissenschaft und Demokratie vorsichtig liebäugelt; die sich in einer besonnenen und regelrechten Ausdrucksweise gefällt; die ein Spiel glücklicher Umstände und günstiger Gelegenheiten für milde Duldsamkeit ausgibt; und die für all ihr Liebesmühen schließlich doch nur den Lohn erntet, daß sie sich selbst zwischen Hammer und Amboß setzt.

Der Modernismus strebt nicht danach, diese oder jene Lehre oder Einrichtung zu ändern. Er ist ein alldurchdringendes Prinzip, das mit seiner Unterscheidung zwischen dem göttlichen und menschlichen Element; zwischen dem Geist und seiner Verkörperung; zwischen dem Bleibenden und dem Wechselnden das Ganze des Katholizismus von einem Ende zum anderen ergreift. Ist er überhaupt eine Ketzerei, so ist er allerdings „der Inbegriff aller Ketzereien“ [139]).

Modernismus und Exkommunikation.

So lange ich denke, wie ich denke, muß ich, wie mir scheint, der römischen Kirche anhängen. Und wenn das mein Wille

ist, „wer will uns scheiden“? Nicht zwanzig Päpste und nicht hundert Bannflüche. Ich gehöre ihr auf die einzige Weise an, auf die ich ihr angehören will — im Geiste und in der Wahrheit; durch das Band meiner freien Überzeugung, das kein Bischof zerreißen kann. Multi intus sunt, qui foris videntur — viele, die mit dem „Apostaten Döllinger“ außerhalb der Kirche zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit doch in ihr. Viele, die — wie die Verleumder jener — innerhalb der Kirche zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit außerhalb. Denn was sie unter dem Namen Katholizismus verstehen, ist nichts als monopolisierter Individualismus, nicht die Herrschaft über den Erdkreis, sondern dessen vollständige Knechtung und Unterwerfung [140]).

Jesuitismus.

Ich finde es ungerecht, daß meine gesellschaftliche Wirksamkeit durch die Regeln eines Ordens lahm gelegt werden soll, der sich mit den Leuten verbündet hat, die alles tun, um den Glauben Tausenden der edelsten und frömmsten Menschen in diesen schwierigen Zeiten zu verekeln; mit Leuten, die der Kirche — vielleicht in der besten Absicht — im gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und sittlichen Bereich Verderben bereiten. Bleibe ich äußerlich Jesuit, so kann ich für diese geängstigten Seelen nichts tun, ich kann ihnen nur auf Schleichwegen zu Diensten sein, als wäre es ein Verbrechen, die Wahrheit laut zu sagen . . .

Ich bin nicht so töricht, meinen Austritt aus der Gesellschaft Jesu mit vorübergehenden, wenn auch bedauerlichen örtlichen Fehltritten von Jesuiten zu rechtfertigen, die auf gespannten Fuß mit der Moral geraten sind. Solche Dinge würden mich, selbst wenn sie nicht so erheblich wären, meiner Verpflichtung gegen den Orden nicht zu entbinden vermögen. Worauf es mir wirklich ankommt, das ist der Einfluß des Geistes, der heutzutage die Gesellschaft in ihrer Gesamttätigkeit beherrscht, auf Gedanken, Gewissen und Willen all derer,

die in ihrem Schatten leben. Es sei mir beizufügen gestattet, daß ich nicht eine Minute an der Existenz einer tiefen Übereinstimmung zwischen der Gesellschaft Jesu und der kirchlichen Partei zweifle, die in Rom in diesen letzten Jahren ans Ruder gekommen ist . . .

Gewiß war es unnötig, mich daran zu erinnern, daß der Kardinal Vaughan, die Kardinäle des Index, ja Papst Leo XIII. selbst den weiten und fortschrittlichen Katholizismus im vollen Einverständnis mit der Gesellschaft Jesu bekämpften . . . Was mich betrifft, so habe ich mich über den rein diplomatischen Charakter der vagen liberalen Worte des letzten Papstes nie einer Täuschung hingegeben; ich habe niemals angenommen, daß sie der Ausfluß einer wunderbaren Einsicht in die Probleme waren, denn die Voraussetzungen dieser Probleme drangen wohl kaum in den Kreis der Studien Leo XIII. ein. Und das Gleiche darf man von den Kardinälen sagen, die als Körperschaft den Gründen und der Natur der Schwierigkeiten der gebildeten Klassen so fremd als nur immer möglich gegenüberstehen. Die klerikale Erziehung ist in Rom heutzutage im Grunde noch dieselbe wie im 16. Jahrhundert; man ernennt zu Doktoren der Theologie Leute, die von biblischer Kritik, Patrologie, Kirchen- und Profangeschichte buchstäblich nichts wissen, überhaupt nichts von irgend etwas Lebendigem, — Leute, deren ganze Ausrüstung in der thomistischen Scholastik besteht. Es wäre wirklich sonderbar, ja es wäre geradezu wunderbar, wenn solche Leute eine verständliche Antwort auf Fragen hätten, deren wahre Tragweite zu erkennen sie sich selbst geflissentlich unfähig gemacht haben . . .

Zugestandenermaßen verfolgte die Gesellschaft den Zweck, die Ansprüche des Papsttums, welche die protestantischen Reformatoren bestritten und geleugnet hatten, zu entwickeln und den imperialistischen und theokratischen Kirchenbegriff, wie ihn der heilige Thomas von Aquin formuliert hatte, zur Geltung zu bringen. In eifriger Verfolgung dieses Zieles

konnte die Gesellschaft vom Papsttum nur außerordentliche Gnaden und überreichliche Vorrechte erlangen, als Entschädigung für die Verleumdungen und Anfeindungen, die sie unaufhörlich von widerspenstigen Bischöfen zu erdulden hatte, denen es widerstrebte, die einfachen Bevollmächtigten des Papstes in dem Sinne zu sein, in dem ein Jesuitenprovinzial der Bevollmächtigte seines Generals ist, und die daher um eine gewisse Selbständigkeit kämpften. Rom, im Krieg gegen den kirchlichen Nationalismus und wider die bischöflichen Unabhängigkeitsgelüste begriffen, hatte einen verständigen und ergebenen Diener in einem Orden gefunden, der so straff zentralisiert, so militärisch gedrillt war und eine absolutistische Verfassung hatte, die gedankenlosen, blinden Gehorsam, wie er der Stimme Gottes gebührt, verlangt: eine Verfassung, die nichts von einem Gehorsam weiß, der sich an den Gesamtgeist der Glieder wendet, als wäre die herrschende Autorität nur deren Echo, oder als sei eben die vox populi die vox Dei. Die halb demokratische Auffassung der kirchlichen Autorität erhielt ihr Gepräge durch die Lehre, daß der versammelte Episkopat, daß das allgemeine Konzil Organ der Unfehlbarkeit sei; die Falschheit einer solchen Lehre zu betonen und nachzuweisen, daß der Episkopat souverän nur insoweit ist, als er den Papst an seiner Spitze hat, und daß der Papst die Mitwirkung des Episkopats sehr wohl entbehren kann, da der Geist Gottes nicht unmittelbar zum Herzen der Gesamtkirche, sondern nur zum Papst und durch den Papst zu dem lediglich passiven und aufnehmenden Geiste der Kirche spricht, — das war die Aufgabe, die sich die Jesuitentheologie stellte und die 1870 auf dem vatikanischen Konzil fast vollständig triumphierte. Über die ganze katholische Welt verbreitet, aller bischöflichen Aufsicht entrückt und nur dem Papste verantwortlich; mit Absolutionsvollmachten ausgestattet, die über die Vollmachten des Weltklerus weit hinausgehen; Herren über die Laien dank ihrer bequemen Kasuistik und „geistigen Leitung“,

ihren geistlichen Übungen und Predigten, der Frucht einer Muse und Bildung, die man dem Weltklerus nicht zugesteht; Herren über die Jugend mittels ihrer Kollegien und Schulen; voll Einfluß auch auf den Weltklerus auf Grund ihrer theologischen Konferenzen wie ihrer im Interesse des Ultramontanismus fabrizierten theologischen Handbücher, haben es die Jesuiten verstanden, sich der Sache der päpstlichen Ansprüche und der römischen Zentralisation unentbehrlich zu machen: wen kann dies wundernehmen? Und wen kann es wundernehmen, wenn sie ein Gegenstand des Argwohnes und der Abneigung für alle die wurden, die das Recht und die Zeitgemäßheit einer solchen äußersten Zentralisation ganz oder teilweise bestritten? Und kann man sich wundern, wenn die Gesellschaft Jesu des mächtigen Schutzes und Armes dessen bedurften, dessen Geschäfte sie besorgten? Einem mißverstandenen, fanatischen Eifer für die Orthodoxie und Kirchenzucht sähe man noch größere Unduldsamkeit nach! Aber handelt es sich wirklich nur darum bei diesem regelrecht organisierten Spionierspstem, bei der Angeberei, die das geringste Anzeichen theologischer Unabhängigkeit und Initiative, die geringste Änderung, die auf ein noch selbstständig pulsierendes, der Zentralisation im Kopfe des kirchlichen Organismus entschlüpftes Leben bei den Gliedern hinweist, nach Rom meldet? Ist es nicht vielmehr der Eifer für den militärischen Absolutismus, für die Verjesuitisierung für die Zentralisation, für die mechanische Einförmigkeit der katholischen Kirche? Für meinen gegenwärtigen Zweck ist es nicht nötig, neue Beweise hierfür zu erbringen. Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß hier das Geheimnis jener unaufhörlichen Bosheit und Angebesucht liegt, um derentwillen die Gesellschaft mehr gefürchtet als geschätzt ist. So kann es denn nicht überraschen, daß die Gesellschaft mit den römischen Autoritäten zusammenfällt, und daß sie allgemein als ein Orden für sich gilt, als das besondere Werkzeug des Papsttums, um der Gefahr zu trotzen, die durch den Aufstand des 16. Jahrhunderts heraufbeschworen ward . . .

Ich habe bereits darauf hingewiesen, was mich am heiligen Ignatius für seine Gesellschaft gewonnen hat. Stets kam es mir vor, es sei dies eine nahe Verwandtschaft mit dem Geiste des P. Hecker, des Gründers der Paulisten, gewesen, die in unseren Tagen von der Gesellschaft denunziert wurden, und zwar auf Grund von Anklagen, die fast Wort für Wort mit den Anschuldigungen identisch sind, wie sie von den Inquisitoren seines Jahrhunderts gegen den heiligen Ignatius selbst erhoben wurden. Es war ein gewisser Liberalismus, ein gewisser Übergang von äußerem Formelkram zu innerer Tiefe, ein Respekt für die Persönlichkeit, der sich im Glauben an die eigene Leitung des Einzelnen im Gegensatz zur Massenleitung und in der Sorge zu erkennen gab, die Seele in unmittelbare Berührung mit Gott zu bringen; die Biegsamkeit ist die Bedingung des Lebens . . .

Es sei mir gestattet, einige der Grundsätze der Gesellschaft Jesu namhaft zu machen, die meines Erachtens den Grundsätzen der landläufigen Moral, dem Evangelium Christi und sogar dem Geiste ihres Stifters Ignaz von Loyola widersprechen.

Wie schon bemerkt — so lange die Gesellschaft eine ziemlich kurze Weile das blieb, was sie anfänglich war, eine kleine Schar reifer, charakterfester, um eines gemeinsamen Zieles willen eng und freiwillig aneinander geschlossener Männer, schienen die ursprüngliche Auffassung des Stifters, sein Begriff innerer Leitung, darin bestehend, jedes Individuum individuell, nicht mittels allgemeiner Regeln zu behandeln; der geistigen Einheit mehr denn der äußeren Gleichförmigkeit zu vertrauen, der eigenen Initiative mehr denn dem rechtlichen Zwange, sehr wohl durchführbar und wurden bis zu einem gewissen Grade auch verwirklicht. Aber der Erfolg der Idee war ihr Tod. Teils unter dem Druck der kirchlichen Autorität, die der Dienste einer so brauchbaren Truppe in vielfacher Hinsicht bedurfte, teils unter dem Drucke des Gesamtverlangens jeder Stiftung ähnlicher Art,

ihre Mitgliederzahl zu vermehren und ihren Einfluß zu steigern, erhielt und übernahm die Gesellschaft mehr Arbeiten, als sie mit ihrer Schar auserlesener Freiwilliger zu erledigen vermochte. So begann man denn nun, mittelmäßige Leute als „Gehilfen", Koadjutoren, zuzulassen, und bald sah man sich genötigt, zu dem System seine Zuflucht zu nehmen, mittels dessen heutzutage nicht bloß die Gesellschaft Jesu, sondern auch die meisten volkstümlichen Orden und der Weltklerus ihre Reihen, wollen sie diese nicht allzu rasch gelichtet sehen, in der Weise verjüngen, daß man kleine Knaben, deren Beruf man künstlich erzwingt, unentgeltlich erzieht und für den Kirchendienst ausbildet.

All dies konnte nur zur Folge haben, und hatte sie wirklich, daß sich eine Mustergesellschaft in eine ungeheure Körperschaft wissenschaftlich, geistig und sittlich immer mehr minderwertiger Leute verwandelte, für welche die Methode freier individueller Leitung durchaus unmöglich ward, während sich die viel leichtere Methode eines militärischen Absolutismus von selbst aufdrängte. Das ist, denke ich, der Hauptgrund des Verderbens der Gesellschaft, der schon vor dem Tode ihres Stifters wirksam war . . . Von nun an hatte die Herzlichkeit und Bereitwilligkeit des Gehorsams, das Kennzeichen der idealen Gesellschaft Jesu, nicht mehr die Bedeutung dieses sympathischen Verständnisses eines befreundeten Willens, sondern einer rückhaltlosen, blinden Passivität in den Händen eines göttlich inspirierten Selbstherrschers. Und zwar ward mehr noch als der mechanische Gehorsam des Soldaten verlangt, ein Gehorsam nämlich, der sich an das Gewissen wendet und in dem vom Obern erhobenen Anspruch auf Göttlichkeit seine Stütze findet. Wohl erstreckt sich dieser Gehorsam nicht auf einen offenbar sündhaften oder verbrecherischen Befehl. Immerhin ward hier die Lehre vom „Gehorsam des Urteils" im absolutistischen Interesse mit einer Leichtigkeit gehandhabt, die zur Lehre von der Vernichtung oder Verdrehung des Urteils führte.

Omnia justa esse sese persuadendo — man muß sich überreden, alle Befehle seien gerecht; die Sündhaftigkeit eines Befehles muß „offenbar", unwidersprechlich klar sein. Das geht über den militärischen Gehorsam weit hinaus, der höchstens ein Opfer des Urteils in rein praktischen Fragen heischt, nicht aber in grundsätzlichen, sittlichen Fragen.

Sie (der General der Gesellschaft) fordern mich nun (in einem vorausgegangenen Schreiben) auf, mein eigenes sittliches Urteil beiseite zu lassen, wenn ich die Gesellschaft kritisieren wolle, da ich keinen so weiten Einblick in sie haben könne wie jene, die in das Geheimnis ihrer Regierung eingeweiht sind, daher auch nicht sagen könne, was in ihrer Tätigkeit gut oder vom Übel sei; ich müsse blindlings der Weisheit und Ehrlichkeit ihrer Würdenträger vertrauen ... Wenn ich aber Recht hatte, als ich im Vertrauen auf mein eigenes sittliches Urteil in die Gesellschaft eintrat, so kann ich wohl auch nicht Unrecht haben, wenn ich mich heute bei der Kritik der Gesellschaft auf dieses mein Urteil verlasse. Meine erste Kritik der Gesellschaft fußte notwendig nur auf dem, was ich wußte und sah; sie konnte nicht darauf beruhen, was ich nicht wußte und nicht sah. War ich nun damals nicht vermessen und unbesonnen, warum bin ich es jetzt? Glauben Sie mir, das sittliche Gefühl der Welt wird die Gesellschaft mit Recht nach ihren Handlungen, nicht nach ihren Geheimnissen beurteilen. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

Soviel ist gewiß, daß einerseits die furchtbar entartete Kasuistik der jesuitischen Moralisten, mit der wir während unserer Lehrzeit alle mehr oder weniger gesättigt wurden, andererseits diese Berufung auf die unbekannten und unerkennbaren Voraussetzungen, die den sittlichen Urteilen ihrer Oberen zugrunde liegen, den Fall einer offenbaren Sündhaftigkeit eines Befehls nicht leicht eintreten läßt, wenn wir

das sittliche Gefühl der Oberen, nicht unser eigenes, den absoluten und nicht den relativen Gesichtspunkt zur Richtschnur nehmen sollen; und das Ergebnis wird notwendig die Lähmung des Gewissens des Untergebenen aus Mangel an Übung sein.

Die Billigkeit verlangt, zu bemerken, daß auch Sie (der General der Gesellschaft selbst) dieser Auffassung des Gehorsams huldigen. So wenn Sie versichern, Sie hätten sich lediglich an die Ordensregel gehalten, indem Sie sich der Entscheidung der (päpstlichen) Zensoren (der Schriften Tyrrells) fügten, ohne Rücksicht auf Ihr eigenes Urteil, — einer Entscheidung, der Sie sich ebenso gefügt hätten, wenn sie im entgegengesetzten Sinne gelautet hätte. Ferner beteuern Sie, Sie seien völlig bereit, sich nach den Weisungen der römischen Behörden zu richten und die Götter zu verbrennen, die Sie angebetet. Gewiß ein Verhalten, das bis zu einem gewissen Grade bewunderungswürdig wäre, wenn es sich nur um Erwägungen der Zweckmäßigkeit handelte. Wie aber, wenn Wahrheit und Gerechtigkeit auf dem Spiele stehen? Ist es möglich, daß Zensoren, Kardinäle, selbst Päpste Ihr Gewissen so leicht seiner unveräußerlichen Verantwortlichkeit entheben können? Eine Auffassung des Gehorsams, die, soweit ich sehen kann, tief unsittlich ist, im Widerspruch mit der geistigen Freiheit des Christentums steht und meiner Anschauung nach — obschon daran viel weniger liegt — eine völlige Zerstörung der ursprünglichen Ideen des hl. Ignaz von Loyola darstellt. Wenn der freie geistige Gehorsam dem Worte des hl. Ignaz gemäß „die einzige Tugend ist, die alle anderen Tugenden in die Seele pflanzt und dann dort am Leben erhält", so kann dieser blinde, geheimbündlerische Gehorsam ebenso gut die Wurzel und Nahrung aller Laster sein, indem er die oberste Gewissensregel dem unverantwortlichen Willen eines Anderen unterwirft und die unabhängige sittliche Urteilskraft zerstört. . . . Nicht so leitet uns Gott. Er hat uns unsere geistigen Fähigkeiten verliehen, auf daß

wir sie in seinem Dienste anwenden, nicht aber, daß wir sie zertreten und wegwerfen. Das Wesen aller Unsittlichkeit und jeden Lasters liegt in der Vernichtung der geistigen Freiheit . . . .

Im Einklange mit der Notwendigkeit, der Stimme der Oberen als der Stimme Gottes selbst blinden Glauben zu bewahren, steht die Neigung, stets die Auffassung zu loben, die im Orden eine göttliche Stiftung sieht, eine Kirche in der Kirche, eine Ausnahme unter allen Orden, den bevorzugten Günstling der seligsten Jungfrau und der himmlischen Mächte; die Neigung, im Schoße seiner Glieder und Freunde die abstoßendste Schmeichelei zu ermutigen und zu belohnen, und selbst die bestgemeinte Kritik, die auf Mängel und Lücken hinweist, für reinen Verrat zu erklären und energisch zurückzuweisen; die Neigung, die amtlichen Eigenschaften auf Unkosten der persönlichen zu überschätzen, die Macht des Gedankens und Charakters zu verdächtigen und zu ruinieren, die Würden lieber an eine gelehrige und schmeichlerische Mittelmäßigkeit zu verteilen denn an eine Tüchtigkeit, die Miene macht, auf eigenen Füßen zu stehen; die von Plato in seiner despotischen Idealrepublik gerechtfertigte Neigung, Freundschaft und gegenseitiges Vertrauen unter den Untertanen zu ersticken und diese der Zentralobrigkeit nicht als eine organisch zusammenhängende Masse, sondern als gesonderte Einzelheiten dienstbar zu machen; die Neigung, von der Annahme auszugehen, als seien die Untergebenen zu nichts Anderem geeignet und gut, als zu blindem Gehorsam, und daher die weitere Neigung, sich in allem, was ihr Wohlverhalten betrifft, mehr auf die äußeren Verhältnisse als ihre Tugend zu verlassen, lieber an die Macht des Zwanges, der Gesetze, des Spionierens, der Bevormundung, denn der geistigen Selbständigkeit zu glauben . . .

Wohl oder übel muß die Gesellschaft wenigstens eine praktische, tatsächliche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen; auch nicht einen Augenblick kann sie sich das Geständnis er-

lauben, sie habe sich je geirrt oder eine Reform nötig gehabt. Aut sint, ut sunt, aut non sint, diese Worte sind der Ausdruck eines Hochmutes, der die formelle und unerläßliche Bedingung der Gesellschaft als eines geistigen Militärismus ist. „Es kann sein, daß sie bricht, aber die Gesellschaft biegt sich nie," erklärte vor einigen Jahren die Civiltà Cattolica und verriet damit zugleich eine grobe Unkenntnis des ersten Gesetzes des Lebens und des Hauptgrundsatzes des heiligen Ignaz, des Grundsatzes der Biegsamkeit und Anpassung. In Wirklichkeit hat die Gesellschaft freilich noch Schlimmeres zu befürchten, als nur zu brechen, sie muß sich fürchten vor dem Verfall, vor der allmählichen Erschöpfung und Auflösung.

Am Ende des Noviziats ergreift man alle nötigen Maßregeln, um in den weichen Geistern der Jungen anstatt eines ehrlichen und heilsamen Korpsgeistes, an dem niemand etwas aushaben könnte, einen abgöttischen Fanatismus und engherzigen Sektengeist großzuziehen. Man bringt ihnen bei, daß alle, die im Orden sterben, unfehlbar gerettet sein werden, daß selbst bei den Nichtmitgliedern die Schätzung und eine große Verehrung, die man für die Gesellschaft Jesu hegt, ähnlich der Andacht zur seligsten Jungfrau ein Merkmal der Auserwählung ist. Man bringt ihnen bei, daß Anhänger und Gegner der Jesuiten gleichbedeutende Ausdrücke sind für rechtgläubig und irrgläubig, Christ und Christenfeind, Katholik und Katholikenfeind. Wer die Gesellschaft kritisiert, kann nur insgeheim unsittlich oder Freimaurer oder Jude sein. Alle, die ihre Reihen verlassen, selbst wenn sie dies auf eigenes Ansuchen hin tun, werden „Entlassene" genannt, und man gibt durch beredte, mitleidige Kopfbewegungen, durch eine gewisse Art, die Lippen zusammenzukneifen, zu verstehen und flüstert es Leuten, die es draußen weiter verbreiten, ins Ohr: „Sie haben sich von uns nur entfernt, weil sie zu uns nicht gehörten," in eine so heilige Umgebung wie diese hier nicht hineinpaßten . . .

Die Novizen und Scholastiker erfahren, daß die Gesellschaft Jesu unter allen religiösen Orden der Liebling des Himmels sei, die Leibwache der seligsten Jungfrau; daß diese mit strengem Antlitz den schwankenden Geistern erscheint und gebietet, in die „Gesellschaft ihres Sohnes" einzutreten oder in ihr zu verharren. Sie erfahren, wie sich die Gesellschaft Päpsten und Prälaten zum Trotz den Besitz des stolzen Titels „Gesellschaft Jesu" zu sichern wußte; wie der Widerstand, auf den sie stößt, lediglich ihrer Ähnlichkeit mit dem Charakter Jesu zu danken sei und ausschließlich der Bosheit und Leichtfertigkeit ihrer Gegner entspringe; wie ihre Unbeliebtheit das Erbteil der Heiligen sei (selig die Verfolgten) und eine besondere Gnade, die ihr durch das Gebet des heiligen Ignaz zuteil ward. Werden die Gerechten stets verfolgt, so müssen doch die Verfolgten stets gerecht sein; werden die Träger des Namens Jesu gehaßt, so geschieht dies sicher nur um seines Namens willen — denn eine Frömmigkeit dieser Art ist nie sehr gescheit. Und wenn Christus nicht bloß verfolgt ward, sondern starb und auferstand — wohlan! Die Aufhebung der Gesellschaft und ihre Neugeburt — sind sie nicht der beste Beweis dafür, daß sie eine Stiftung ist, dazu bestimmt, das Bild Jesu zu verwirklichen, selbst wenn Christi Stellvertreter, Clemens XIV., in dem Drama die Rolle des Pontius Pilatus spielen muß? . . .

Eine solche Kollektivselbstzufriedenheit der Gesellschaft ist nur um den Preis ihrer Unverbesserlichkeit möglich. Seine Fehler bekennen, seine Schwäche einsehen, nur so gibt es einen Fortschritt. Ein Orden, dem neuen Jerusalem ähnlich vom Himmel gefallen, in einem Zustand endgültiger Vollkommenheit, hat sich hierin lediglich zu erhalten, jeder Veränderung unzugänglich. Wenn die Gesellschaft manchmal nachgibt, so geschieht dies nur unter dem Druck von außen; es geschieht, weil die Welt verdorben ist und auf Irrwegen wandelt. Die Gesellschaft arbeitet daran, die Welt in die Lage zurückzuversetzen, für die sie gestiftet ward. Ihre

Haltung gegenüber dem fortschrittlichen Katholizismus ist notwendig die der Unversöhnlichkeit. In der Theologie, in der Philosophie, in der Literatur usw. bildet ihre Studienordnung (Ratio studiorum) die unantastbare souveräne Regel. In der Asketik, in der Moral, in der mystischen Theologie hat sie das letzte Wort gesprochen. Wie könnte sie zugeben, daß sie von der Welt etwas zu lernen habe? Ihre Unversöhnlichkeit ist die reine Orthodoxie, der wahre Katholizismus; Fluch über die fortschrittlichen Ideen, — es sind verdächtige, gefährliche, ketzerische Ideen. Im Herzen der Kirche selbst, zu Rom, eingewurzelt, streckt sie von da durch jede Fiber des katholischen Organismus ihre Fühler aus, und ihre Umarmung ist so stark wie die des Efeu, der die Eiche umklammert und ihre Entwicklung hemmt. Ein rechter Ausgleich zwischen den konservativen und den fortschrittlichen Kräften ist die notwendige Bedingung der Entwicklung und des Lebens der Kirche. Da sich aber die fortschrittliche Richtung in ihrer eigenen Verfassung bis zur Vernichtung geschwächt sieht, so läuft die Gesellschaft, die sich bemüht, die Kirche zu „verjesuitieren", sie nach ihrem Muster und Ebenbilde zu gestalten, große Gefahr, die Kirche in ihrer Expansionskraft zu lähmen und ihre Glieder ins Leichentuch eines starken und übertriebenen Traditionalismus einzuschnüren.

Hierin liegt aber so sehr meine Hauptbeschwerde gegen das System, daß ich nicht weiter hierauf einzugehen brauche. Ich trat in eine Gesellschaft ein, die ich der Sache des Fortschritts geweiht wähnte, und ich überzeugte mich, daß ich einer Gesellschaft angehörte, die der Sache unversöhnlicher Reaktion huldigt . . .

Euer Suarez (der berühmte Jesuitentheolog, † 1617) hat es uns gelehrt: die übernatürliche Gnade hat mit der sittlichen Vollkommenheit nichts zu tun; diese letztere ist „rein natürlich". Was sage ich? Euer ganzer Asketismus ist nichts als ein endloses Wiederkauen der Wertlosigkeit der

rein natürlichen Tugenden, die etwas Heidnisches und menschlichem Bemühen Erreichbares sind . . . Suarez lehrt uns, ein Mensch frivolen Lebenswandels, der gerade noch die Todsünde meidet und sich gleichwohl jede Woche dem Altare nähert, sei ein göttlicheres, Gottes volleres Wesen, denn ein Mensch, der nach der sittlichen Höhe Christi strebt und sie erreicht, aber nur selten kommuniziert. Dieses logische Kraftstück ist köstlich. Es hilft uns die Schwierigkeit lösen, die in der Tatsache liegt, daß man einerseits in der Welt soviel sittliche Güte unabhängig von allem Sakramentsempfang antrifft, und daß andererseits die Priester, die Ordensleute und alle, die häufig kommunizieren, ihrem sittlichen Werte nach nicht eben merklich höher stehen, denn ihre weniger begnadeten Nebenmenschen. Ebenso zeigt sich da viel klarer, daß eine solche mystische, von den Sakramenten herrührende Güte priesterlicher Vermittelung zu danken sei, als wenn es sich nur um eine rein sittliche Güte handelte; und der Priester wird sozusagen unentbehrlich für unser Heil . . .

Im Interesse des Glaubens und der Sittlichkeit der Kinder fordert man von den Katholiken, daß sie ihre Söhne in Eure Schulen schicken und der Not etwas von der zeitlichen Zukunft der letzteren zum Opfer bringen. Und doch bin ich gerade um den Glauben wie auch um die Sittlichkeit Eurer Zöglinge in Sorgen; denn nirgends wendet Ihr Euer trügerisches Schutz- und Bevormundungssystem beharrlicher an, denn in Sachen des Glaubens. Den Glauben definiert Ihr als die gehorsame und passive Hinnahme einer wunderbar geoffenbarten theologischen Orthodoxie . . . Ich will mich über diese außerordentliche Auffassung des Glaubens, die Ihr durch Eure theologischen Schulen popularisiert und der Kirche fast mit Gewalt aufgedrängt habt, in keine Erörterung einlassen; ich bemerke nur, daß sie zu dem Prinzip des Absolutismus paßt, das Ihr in der Leitung des inneren und geistigen Lebens des Menschen zur Anwendung bringt . . . Offenbar läßt sich

nur durch ein Schutz- und Bevormundungssystem, indem man den Leuten verwehrt, zu denken, zu sehen und zu lesen, und die Laien vor der Beschäftigung mit religiösen Problemen warnt, dieses ungeheure theologische Gebäude mit all seinem wissenschaftlichen und historischen Zubehör vor der Kritik retten. Alles hängt hier so logisch zusammen, daß einen Stein lockern das ganze Werk zerstören hieße . . .

Eine noch häßlichere Zugabe zu dem Schutz- und Bevormundungssystem, das Euer ganzes geistiges und weltliches Erziehungswesen durchzieht, ist die Praktik des Spionierens und der Angeberei, die Anwendung noch anderer inquisitorischer Manöver im Interesse der geistigen Leitung. Man macht sich auf so etwas wohl seitens der Freimaurerei und der geheimen Gesellschaften, seitens eines Despotismus, der an das heutige Rußland oder an das mittelalterliche Spanien erinnert, nicht aber seitens der Schola Christi gefaßt. Visitiert werden, wenn man mitten im Gebet oder in der Erfüllung anderer geistiger Pflichten ist, seine ganze Korrespondenz überwacht sehen, denunziert werden, all das, was mich während der Jahre meines Noviziats so unangenehm berührte, schien mir mit der Freiheit des Dienstes Gottes in sonderbarem Einklange zu stehen. Aber man sagte mir, wir nähmen diese Eingriffe in unsere persönliche Freiheit durch einen Akt persönlichen Verzichtes auf uns, der sie daher alle mit einem neuen Mantel der Freiheit decke; man sagte mir, wir griffen hier nur zu Schutzmaßregeln wider uns selbst, gleich einem Menschen, der seine Glieder in Ketten legt und den Schlüssel des Vorlegschlosses wegwirft. So plausibel die Sache scheint, kann dieses Schulsystem dadurch besser werden, daß wir es auf uns anwenden, um uns selbst zu morden? . . Ich kann mir kaum eine Einrichtung vorstellen, die tiefer unsittlich wäre, als die Einrichtung des „Syndikus", des geheimen Angebers, der die Handlungen und Worte der Gesamtheit dem Rektor, die des Rektors dem Provinzial usw. hinterbringt. Das Ergebnis einer auf die

Angeberei gegründeten Leitung kann kein anderes sein, als das es ist: ein tiefes gegenseitiges Mißtrauen unter den Gliedern, ein Gefühl der Unsicherheit, der Vereinsamung, der Verlassenheit, ohne Stütze, ohne Freund . . . So kann es nicht überraschen, wenn der Jesuitenorden die Probe des großen Gebotes Jesu schlecht aushält: „Darin werden die Menschen erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch einander liebt." Könnte man nicht vielmehr sagen: „Sehet, wie sie sich gegenseitig hassen, diese Jesuiten!"

Was ich im Jesuitismus schließlich sehe, das ist, nur im umgekehrten Sinne, genau die Übertreibung des Protestantismus: hier die Freiheit, die zur Mißachtung der Autorität, dort die Autorität, die zur Mißachtung der Freiheit wird. Sie rühmt sich, die Gesellschaft, der Ausbreitung des Protestantismus Halt geboten und der Kirche die Hälfte Europas gerettet zu haben. Ihr Erfolg hat sie verdorben, ihre Tätigkeit eine Gegentätigkeit nach sich gezogen; sie wollte die Autorität festigen, und sie brach die Freiheit und gründete den Absolutismus. Ergebnis: Der Protestantismus lebt immer noch, um lauter denn je zu protestieren. Ohne Zweifel muß der Mittelweg, die via media, die rechte Verbindung von Freiheit und Autorität, erst gefunden werden. Und inzwischen zieht die katholische Kirche den Jesuitismus dem Protestantismus vor. Gleichwohl beginnt sie doch schon, seiner überdrüssig zu werden; er kann als eine verlorene Sache betrachtet werden . . . Die unaufhaltsamen Gründe seines Niedergangs liegen in der psychologischen Atmosphäre des Jahrhunderts. Man braucht nur zu warten. Die gewaltsame Aufhebung hätte nur den Erfolg eines Martyriums; sie würde ihn nur neu beleben und müßte seine abermalige Wiederherstellung nach sich ziehen.

Tatsächlich ist der Einfluß der Gesellschaft Jesu in der Kirche noch immer ungeheuer und unverhältnismäßig. Er äußert sich in den Seminarien, in den Klöstern und Klosterschulen, unter den Frauen, die Ihr leitet, unter den Kindern,

die Ihr erzieht, in den Genossenschaften, die Eurer Verwaltung und Predigt unterstehen, in der Menge, die Eure theologischen und asketischen Schriften liest. So groß er jedoch seiner Ausdehnung nach ist, es ist ein Einfluß, der abnimmt; er hängt großenteils vom System der Bevormundung ab, das mehr und mehr unmöglich wird. Wissen und Kritik liegen in der Luft und dringen durch die Spalten der Klosterpforte ein. Die Männer und Frauen der gebildeten Welt glauben nicht mehr an Euch; kein echter Anhänger der Freiheit, der Vernunft und Sittlichkeit kann Euch halten. Was Euch einen tödlichen Streich versetzt, das ist der Fortschritt der Bildung und der Unabhängigkeit unter den Frauen; den Müttern, den Schwestern und Töchtern, den Klosterfrauen und deren Zöglingen verdankt Ihr es ja, daß Ihr noch standhieltet, während die männliche Intelligenz über Eure Ansprüche auf göttliche Weisheit und Autorität zu lachen lernte. Das sicherste Anzeichen Eurer nahen Auflösung ist aber der Aufruhr Eurer eigenen Kinder, — ein Aufruhr, von dem dieses Schreiben nur ein zufälliger Ausdruck ist. Was ich hier gesagt habe, das sagen hundert Jesuiten jeden Tag, und Hunderte werden es in einem Menschenalter sagen oder in zweien. So jung Ihr Euren Nachwuchs aufnehmen, so fest Ihr ihm die Augen verbinden mögt, — Ihr könnt es nicht verhindern, daß der Einfluß, der Geist eines freien Jahrhunderts in all dem, was die jungen Leute lesen und hören, selbst ohne daß sie es merken, in ihren Geist einschleicht, es sei denn, Ihr kerkert einen jeden von ihnen in die Mauern einer Zelle ein.

Ich habe lediglich zeigen wollen, warum die Gesellschaft, was mich betrifft, zu existieren aufgehört hat: sie marschiert gegen die Sonne, nicht mit ihr, wie ich gemeint hatte; infolgedessen ist mein Pakt mit ihr null und nichtig [141]).

III. Bemerkungen und Literaturnachweise.

[1]) In der Enzyklika „Pascendi", Autorisierte Ausgabe mit lateinischem und deutschem Text (Herder, Freiburg i. Br.) S. 47.

[2]) Vgl. hierzu das inhaltsreiche Buch: „Ce qu'on a fait de l'Eglise". 2e édition. Paris, F. Alcan 1912.

[3]) Vgl. über Leo XIII. die vortrefflichen Biographien von Spahn M., Leo XIII., München, Kirchheim 1903 und Götz K. L., Leo XIII., Gotha, Perthes 1899.

[4]) Spahn M., Leo XIII. S. 116 f., Götz, Leo XIII. S. 46; Derj., Der Ultramontanismus Bonn, Georgi 1905 S. 57 f.

[5]) Diese Stimmung kommt ganz besonders in der ergreifenden Schrift von P. Dabry, Mon Expérience Religieuse (Paris 1912) S. 103 f., 121 ff. zum Ausdruck.

[6]) Zu dem nun folgenden Ueberblick über die Geschichte des Modernismus vgl. A. Houtin, Histoire du Modernisme Paris 1913; Schnitzer J., D. kath. Modernismus, Zeitschrift für Politik 1911, V. B. 1. Heft S. 1–24; Kübel J., Geschichte d. katholischen Modernismus 1909, Holl K., Modernismus, Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 7; Engert Th., D. deutsche Modernismus 1910; Derj., Modernismus und deutsche Kultur, Protestantenblatt 1911 Nr. 12–14; Holtzmann H. J., Protestantische Monatshefte 1903, 1905, 1908; Sabatier P., Les Modernistes, Paris 1909; Prezzolini J., Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus, Jena, Diederichs 1909 (berücksichtigt nur den italienischen Modernismus und nur die Zeit bis zur Enzyklika Pascendi).

[7]) S. über P. Hecker und den Amerikanismus, das vorzügliche Buch von A. Houtin, L'Américanisme. Paris, Nourry 1904.

[8]) Hermann Schell, geboren am 29. Febr. 1850 zu Freiburg i. Br., seit 1884 Professor der Apologetik an der Universität

Würzburg, gestorben am 31. Mai 1906; Hauptwerke: Kath. Dogmatik 1889—1893; Gott und Geist 1895; Apologie d. Christentums 1901—1905; Christus 1902.

[9]) Dr. Jos. Müller, geboren am 14. Juli 1855 zu Bamberg, nach seiner Priesterweihe an verschiedenen Orten in der Seelsorge tätig, zurzeit Kommorant in Nürnberg. Hauptwerke: System d. Philosophie 1898; Pädagogik und Didaktik 1898; Das sexuelle Leben der Naturvölker (1900), der alten Kulturvölker (1902), der christlichen Kulturvölker (1904).

[10]) Albert Ehrhard, geboren 1862 zu Herbitzheim im Elsaß, seit 1892 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, 1898 zu Wien, seit 1903 in Straßburg. Hauptwerke: Die Altchristliche Literatur und ihre Erforschung (1894—1900); Die theol. Literatur d. byzantinischen Zeit (in Krumbachers Geschichte d. byzantinischen Literatur (1897); Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung (1908); der hl. Georg in der griechischen Ueberlieferung, München 1911.

[11]) F. X. Kraus, geboren zu Trier am 18. Sept. 1840, seit 1878 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br., gest. am 28. Dez. 1901. Hauptwerke: Kirchengeschichte 1872; Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer (1882—1886); Geschichte der christl. Kunst (1896—1900); Dante 1897.

[12]) Ludwig Duchesne, geboren 1843, seit 1895 Vorstand der Ecole française in Rom. Hauptwerke: „Liber Pontificalis" (1885—1892); „Histoire ancienne de l'Eglise" (1905 ff.). Vgl. über ihn D'Habloville, Monseigneur Duchesne, Paris, Sanfot 1911.

[13]) Alfred Loisy, geboren 1857, seit 1909 Professor der Religionsgeschichte am Collège de France. Vgl. über ihn Detrez, L'abbé Loisy, Paris, Sanfot 1909.

[14]) Vgl. hierüber die ausgezeichneten Werke von A. Houtin, La Question Biblique chez les Catholiques de France au XIX e Siècle. 2e édit., Paris, A. Picard 1902; La Question Biblique au XXe Siècle 2e éd., Paris, E. Nourry 1906.

[15]) Vgl. Loisys Schriften: Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890); Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891); Histoire Critique du Texte et des Versions de l'Ancien Testament, 2 vol. (1892/93); Les Mythes Babyloniens et les premiers chapitres de la Génèse (1901).

[16]) L'Evangile et l'Eglise, Paris, E. Nourry 1902.

[17]) Le quatrième Evangile, Paris, Nourry 1903; Etudes bibliques 1903.

[18]) Autour d'un petit livre, Paris, Nourry 1903.

[19]) Vgl. über ihn Fonsegrive G., Léon Ollé-Laprune, Paris, Bloud 1912. Er lebte von 1839—1898; sein Hauptwerk ist: „Le prix de la vie", 26. éd., Paris, Belin 1911.

[20]) Geboren 1852, Professor der Philosophie am Buffonlyzeum in Paris, seit 1894 Leiter der von ihm gegründeten Zeitschrift Quinzaine, die aber 1907 infolge der Enzyklika „Pascendi" einging. Unter seinen Schriften verdient besondere Beachtung „Le Catholicismus et la vie de l'Esprit", 2. éd., Paris, Lecoffre 1906.

[21]) Blondel Moriz, geb. 1861, seit 1897 Professor der Philosophie an der Universität Aix-Marseille. Sein Hauptwerk betitelt sich: „L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique" (1893); vgl. auch seine „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine ou matière d'apologétique", Annales de philosophie chrétienne (1896) A. 131, 337ff.

[22]) Geboren 1860, seit 1886 Oratorianerpriester, seit 1905 Herausgeber der Annales de philosophie chrétienne. Seine Hauptschriften sind: „Essais de philosophie religieuse" (1903) und „Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec" (1904).

[23]) Professor der Mathematik am Lyzeum in Versailles. Sein Hauptwerk betitelt sich: „Dogme et Critique", Paris, Bloud 1907.

[23a]) Ueber Marzell Hebert vgl. besonders Houtin, Histoire du Modernisme S. 6f., 33ff.

[24]) Vgl. über ihn die „Lettere di un Prete Modernista" (Roma 1908) 106ff.; seine Hauptschriften sind: „Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente" (1900); „Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva" (1902); „Il primo sangue cristiano" (2. éd. 1907).

[25]) Unter Leo XIII. Vorstand des Priesterseminars in Perugia und Mitglied der Bibelkommission, nunmehr Domherr in Perugia und Privatdozent an der römischen (staatlichen) Universität; er gilt als der erste Bibelkenner Italiens. Sein Hauptwerk „Che cos' è la bibbia"?, Roma 1910.

[26]) Unter Leo XIII. Professor der Bibelwissenschaft am römischen Seminar, aber auf Betreiben des Jesuitenkardinals Mazella abgesetzt, Gründer der Gesellschaft vom hl. Hieronymus, die in 3 Jahren mehr denn 300000 Exemplare einer italienischen Uebersetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte verbreitete. Vgl. A. Houtin, La Question Biblique au XXe Siècle 209. 222.

[27]) Geboren 1869, seit 1903 Professor des Hebräischen am Istituto Superiore zu Florenz, seit 1910 an der Universität Pisa, gab von 1901 bis 1907 die vorzüglichen „Studi Religiosi" heraus.

[28]) Geboren zu Rom 1881, 1904—6 Professor der Kirchengeschichte am römischen Seminar. Hauptschrift: „Lo Gnosticismo"

(1907); „Saggi di Filologia e Storia del Nuovo Testamento", Roma 1910.

[29]) Geboren 1870 zu Monsampietrangeli in den Marken, Schüler des Jesuiten und Thomisten P. Billot am Kolleg Capranica zu Rom, seit 1909 Mitglied der italienischen Kammer. Hauptwerk: „Battagldie d'oggi" (Roma 1902—1904); hiervon eine deutsche Uebersetzung (des 3. Bandes) b. J. Frenken in Köln-Weiden 1908.

[30]) Geboren 1842 in Vicenza, gestorben 7. März 1911. Hauptwerke: die Romane „Il Santo (1905) und „Leila" (1911).

[31]) Sein Werk „Through Scylla and Charybdis" (1907), eine Sammlung seiner wichtigsten theologischen Abhandlungen, wurde von E. Wolff sehr gut ins Deutsche übertragen und erschien bei Diederichs, Jena 1909 unter dem Titel: „Zwischen Scylla und Charybdis". Gegen Kardinal Mercier von Mecheln richtet sich seine Schrift: „Medievalism" (1908); sein Buch „Christianity at the Cross-Roads" erschien erst nach seinem Tode, von dem er am 15. Juli 1909 ereilt ward.

[32]) 9. November 1903, Act. S. Sed. XXXVI (1904), 195.

[33]) Betitelt „Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus", Wien 1907.

[34]) Am 4. Juni 1907; lateinischer Wortlaut mit deutscher Uebersetzung bei Michelitsch, Decretum Lamentabili, 2. ed. 26 ff.

[35]) Wortlaut bei Michelitsch a. a. O; Wortlaut und deutsche Uebersetzung der Enzyklika b. Herder, Freiburg i. Br.

[36]) Times 1./3. Oktober 1907.

[37]) „Il Programma dei Modernisti", Roma 1908. Außer einer englischen erschien auch eine deutsche Uebersetzung, Diederichs, Jena 1908.

[38]) In seiner Schrift „Simples Réflexions", Paris, Nourry 1908; vergl. auch seine Schrift „Quelques Lettres sur des questions actuelles" 1908.

[39]) In der Schrift „Lendemains d' Encyclique par Catholici", Paris, Nourry 1908. Deutsche Uebersetzung unter dem Titel „Antwort der französischen Katholiken an den Papst", Diederichs, Jena 1908.

[40]) Geboren 1848 zu Reichenstein in Schlesien, seit 1898 Professor der Philosophie an der Universität München. Unter seinen Schriften sind besonders hervorzuheben „Wissen und Glauben" (2. Aufl. 1904); „Gibt es eine kath. Wissenschaft?" (1902).

[41]) Geboren 1860 zu Löffingen im Schwarzwald, gestorben 1910; vergl. seine Schrift: „Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens" 1905.

[42]) Geboren zu Ochsenfurt 1875, seit 1903 Benefiziat daselbst, 1908 als solcher abgesetzt, seit 1911 protestantischer Pfarrer in Gossel in Thüringen.

[43]) Geboren zu Lauingen 1859, seit 1902 Professor an der Universität München, seit 1908 beurlaubt.

[44]) Internationale Wochenschrift 1907 v. 25. Mai und 1. Juni.

[45]) Internationale Wochenschrift 1908 v. 18. Januar.

[46]) Internationale Wochenschrift 1908 v. 1. Februar.

[47]) Internationale Wochenschrift 1908 v. 15. Februar.

[48]) „Les Evangiles Synoptiques", 2 vol., 1014 und 818 SS., Paris 1907/8.

[49]) Geboren 1875 als Sohn reicher Eltern, seit 1894 Herausgeber des „Sillon", nach dem sich seine ganze soziale Bewegung benannte.

[50]) Schreiben an die französischen Bischöfe v. 25. Aug. 1910 „Notre charge", Acta Apost. Sed. 1910, 607—33.

[51]) Autorisierter Wortlaut mit deutscher Uebersetzung b. Herder in Freiburg i. Br.

[52]) Näheres hierüber s. b. Schnitzer, D. kath. Modernismus, Zeitschrift f. Politik, V. Band 1. Heft S. 159 ff.

[52a]) Vgl. hierüber Houtin, Histoire du Modernisme 246.

[52b]) Geboren 1869, 1904 Professor der Kirchengeschichte zu Braunsberg, seit 1910 beurlaubt. Hauptwerke: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (1900); Cyprian und der römische Primat (1910).

[53]) Wie dies in strengkirchlichen Kreisen tatsächlich jetzt schon geschieht; vgl. den sehr beachtenswerten Aufsatz von Dr. A. Wurm „Die heutige Krisis der Kirche im Abendlande", Hist.-pol. Blätter, 146. B. (1910) S. 512 ff. Hier heißt es S. 507: (Die katholische Kirche) hält ihre Hand schützend über ihren Kindern im Abendlande und sucht auch ihre geistige Position zu erhalten, freilich ohne ihre Kräfte in einem möglicherweise nutzlosen Kampfe mit Nationen zu erschöpfen, die schon auf absteigender Linie sich befinden und wohl einem langsamen, freilich vielleicht noch Jahrhunderte beanspruchenden Zerfall entgegenreifen. War es da nicht besser, sich an noch weniger verbrauchte Völker zu wenden, denen vielleicht der Prinzipat auch über Europa einst beschieden sein könnte"? Nicht weniger bemerkenswert ist der Eifer, mit dem man sich in jüngster Zeit in katholischen Kreisen einer Art „Missionswissenschaft" zuwendet, die sich bereits in deutschen Universitäten eingenistet hat.

[54]) H. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. 7. Aufl., Würzburg, Göbel 1899 S. 3.
[55]) A. a. O. 3f.
[56]) A. a. O. 4.
[57]) A. a. O. 16f.
[58]) A. a. O. 76f.
[59]) A. a. O. 85f.
[60]) H. Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube. 2. Aufl., Würzburg, Göbel 1898 S. VIII.
[61]) A. a. O. S. 15f.
[62]) A. a. O. 19.
[63]) A. a. O. 129.
[64]) A. a. O. 132f.
[65]) H. Schell, Christus. Mainz, F. Kirchheim 1903 S. 18f.
[66]) A. a. O. 51.
[67]) A. a. O. 104.
[68]) A. a. O. 107.
[69]) A. a. O. 124.
[70]) A. a. O. 128.
[71]) A. a. O. 137.
[72]) H. Schell, Häckels Monismus und der christliche Glaube an Gott und Geist, in: „Freie deutsche Blätter" 1901 Nr. 9; abgedruckt bei: K. Hennemann, Hermann Schell, Kleinere Schriften. Paderborn, Schöningh 1908 S. 323.
[73]) A. a. O. 331. Diese Lehre von der Selbstverursachung Gottes (Deus causa sui) wurde Schell von seinen Gegnern ganz besonders verübelt und trug nicht wenig zur Verurteilung seiner dogmatischen Werke bei.
[73a]) H. Schell, Gottesbegriff und Aberglaube, in: Renaissance VI. Jahrg. 1905, abgedr. b. Hennemann a. a. O. 558ff.
[73b]) H. Schell, Kath. Dogmatik III. B. II. Teil. Paderborn, Schöningh 1893 S. 742, 746. Auch mit dieser Lehre von der Todsünde und vom besonderen Gericht erregte Schell schwersten Anstoß.
[74]) F. H. Kraus, Dante. Berlin, Grote 1897.
[75]) Spektator, Kirchenpolitische Briefe II. (Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1895 Nr. 211.)
[76]) F. X. Kraus, Cavour. Mainz, F. Kirchheim 1902.
[77]) Mit diesen Sätzen schloß F. X. Kraus sein Testament; vgl. Hauviller, F. X. Kraus, Colmar, Rook 1904 S. 124.
[78]) Albert Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Stuttgart-Wien 1902, J. Roth S. 52—54.
[79]) A. a. O. 110—112.

[80]) A. a. O. 150—153.
[81]) A. a. O. 260 f.
[82]) A. a. O. 264 f.
[83]) A. a. O. 315 f.
[84]) A. a. O. 347 f.
[85]) A. a. O. 363 f.
[86]) A. Ehrhard, Die neue Lage der katholischen Theologie. Internationale Wochenschrift v. 18. Januar 1908. — Inzwischen hat sich die Lage der katholischen Theologie durch den Modernisteneid, dem auch die theologischen Professoren der deutschen Hochschulen trotz ihrer Entbindung von der formalen Ablegung inhaltlich durchaus unterworfen sind und bleiben, noch wesentlich verschärft, so daß also die von Ehrhard angedeuteten Voraussetzungen, unter welchen die katholische Wissenschaft und die theologischen Fakultäten nicht mehr lebenskräftig sind, dank der Maßregeln des heiligen Stuhles vollauf gegeben sind.

Die „wahre historische und apologetische Methode", die Rom angewandt wissen will, die aber in Wirklichkeit ein Hohn auf alle wissenschaftliche Objektivität ist, zeichnet der Kardinalstaatssekretär Merry del Val in seinem Schreiben an den Erzbischof Puzet von Rouen vom 22. April 1912; s. Acta Apostol. Sedis. IV, 355 f.; vgl. hierüber den lehrreichen Artikel von Hugo Koch, Das neue Jahrhundert 1912 Nr. 33.

[86a]) Dr. Jos. Müller. Der Reformkatholizismus. 2. Aufl., Zürich, C. Schmidt 1899. Erster Teil S. VII.
[86b]) A. a. O. 69 ff.
[86c]) A. a. O. 72 f.
[86d]) A. a. O. 81 f.
[86e]) A. a. O. Zweiter Teil S. 97 f.
[86f]) A. a. O. 117.
[86g]) Hugo Koch, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und Dogmengeschichtliche Studie. Leipzig, Hinrichs 1910. [Harnack-Schmidt, Texte und Untersuchungen 35. B. 1. Heft] S. 146 ff.

[87]) Alfred Loisy, Evangile et Eglise. 3e édition. Paris, Nourry 1904 S. 117—119; vgl. die (sehr gute) deutsche Uebersetzung „Evangelium und Kirche" von Griere-Becker. München, Kirchheim 1904. Die oben im Text gegebene Uebersetzung stammt vom Herausgeber dieses Bändchens.

[88]) A. a. O. 154—156.
[89]) A. a. O. 171 f.
[90]) A. a. O. 178.
[91]) A. a. O. 208—210.
[92]) A. a. O. 225—227.

[93]) A. a. O. 249—252.
[94]) A. a. O. 253—255.
[95]) A. a. O. 271 f.
[96]) A. a. O. 275 f.
[97]) A. Loisy, Les Evangiles Synoptiques. Chez l'auteur 1907 I, 252 f.
[98]) Antwort französischer Katholiken an den Papst. Uebertragen von René Prévôt. Jena, Diederichs 1908 S. 81 f.
[99]) A. a. O. 103 f.
[100]) A a O. 90. Diese Antwort Renans steht bei Houtin, La Crise du Clergé 73.
[101]) L. Laberthonnière, L'apologétique et la méthode de Pascal. Revue du Clergé Français, No. du per Février 1901. Im Auszug mit des Verfassers eigenen Worten wiedergegeben.
[102]) E. Le Roy, Qu'est-ce qu'un dogme? Artikel erschienen in der Zeitschrift „Quinzaine" vom 16. April 1905, abgedruckt in dem Buche: „Dogme et Critique". Paris, Bloud 1907. Im Auszug mit des Verfassers eigenen Worten wiedergegeben.
[103]) E. J. Mignot, archevêque d'Albi, Lettres sur les études ecclésiastiques. Paris, Lecoffre 1908 S, 145 f.
[104]) A. a. O. 164—168.
[105]) A. a. O. 187 f.
[106]) A. a. O. 260 f., 278 f.
[107]) A. a. O. 312—316. Die hier von Erzbischof Mignot vorgetragene Anschauung ward im Erlaß „Lamentabili" Th. 6 verpönt. Hierzu äußert sich der Prälat in einer langen Anmerkung S. 315.
[108]) A. a. O. 319 f.
[109]) Mignot, archevêque d'Albi, L'Eglise et la Critique. 2e édition. Paris, Lecoffre 1910 S. 97—100.
[110]) Rede auf dem Priesterkongreß zu Bourges (Sept. 1900), Deutsche Uebersetzung von Dr. Jos. Müller, Renaissance I. Jahrg. (1901) S. 66 ff,
[111]) Romolo Murri, Battaglie d'oggi. Volumi 1—4. Roma 1903 04. Von Band III wurde eine autorisierte deutsche Uebersetzung veranstaltet (mit einer Vorrede Romolo Murris an seine deutschen Leser vom Juli 1908): Kämpfe von heute. Das christliche Leben zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Köln-Weiden, Hermann J. Franken 1908 S. 269 ff.
[112]) Romolo Murri, La politica clericale e la democrazia. Ascoli Piceno-Roma 1910. S. 17—29.
[113]) J. Semeria, Barnabita, Dogma, Gerarchia e Culto nella chiesa primitiva. Roma, Postet 1902. S. 11 ff.

[114]) A. a. O. 150 f.
[115]) A. a. O. S. 161 f.
[116]) A. a. O. S. 294.
[117]) Humbert Fracassini, Che cos' è la Bibbia? Lezioni storico critische sull'ispirazione dei libri canonici. Roma, Ferrari 1910. S. 369 ff.
[118]) Il Programma dei Modernisti. Risposta all' enciclica di Pio X. „Pascendi Dominici Gregis". Roma 1908. In deutscher Ueberſetzung unter dem Titel: „Programm der italieniſchen Modernisten", beſorgt von der Krausgeſellſchaft. Jena, Diederichs 1908. S. 7 ff.
[119]) A. a. O. 10 ff.
[120]) A. a. O. 15 ff.
[121]) A. a. O. 111 ff.
[122]) A. a. O. 114 f.
[123]) A. Fogazzaro, Der Heilige. Einzig berechtigte Uebertragung von M. Gagliardi. 4. Aufl. München-Leipzig, G. Müller 1906. S. 250.
[124]) A. a. O. 354 ff.
[125]) A. Fogazzaro, Leila. Roman. Berechtigte deutſche Uebertragung von M. Gagliardi. 2. Aufl. München-Leipzig, G. Müller 1911. S. 511 ff. — Was der Dichter hier an der Bahre des „Heiligen" über dieſen ſagen läßt, will er auf ſich ſelbſt bezogen wiſſen. Das gilt beſonders von den heftigen Angriffen, denen er ob ſeiner Unterwerfung unter den römiſchen Spruch, der den „Heiligen" auf die Liſte der verbotenen Bücher ſetzte, ausgeſetzt war. Gleichwohl kam auch „Leila", kaum erſchienen, auf den Index.
[126]) G. Tyrrell, Zwiſchen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie. Aus dem Engliſchen von Emil Wolff (ſehr gute Ueberſetzung). Jena, Diederichs 1909. Vorrede zur deutſchen Ueberſetzung S. V—VII. — Ich habe der Auffaſſung Tyrrells ob ihrer geiſtvollen Eigenart Aufnahme gewährt, ohne ihr in allweg beizupflichten. Tyrrell war über die deutſchen Verhältniſſe doch nicht gründlich genug unterrichtet; der Modernismus hat hier tiefere Wurzeln geſchlagen, als er ahnte, wenn ſich dieſer auch in Deutſchland etwas anders äußert als in anderen Ländern. Auch iſt es nicht richtig, daß der deutſche Katholik „von der anderen — proteſtantiſchen — Seite nicht das geringſte Zugeſtändnis zu erhoffen" habe; im Gegenteil wurde und wird ihm oft genug gerade „von der anderen Seite" ſtark in die Hände gearbeitet.
[127]) A. a. O. 27 f.

[128]) A. a. O. 90 f.
[129]) A. a. O. 91 ff.
[130]) A. a. O. 324.
[131]) A. a. O. 356 ff.
[132]) A. a. O. 393 f.
[133]) G. Tyrrell, Medievalism. A reply to Cardinal Mercier. London, Longmans, Green & Cie 1908. S. 47 ff. — Kardinal Mercier, ehemals Professor der scholastischen Philosophie an der katholischen Universität Löwen, hatte seine Gläubigen in einem Hirtenbrief vor Tyrrell als dem Hauptvertreter des Modernismus gewarnt. Ihm antwortete Tyrrell in seinem „Medievalism", dem als Anhang der Hirtenbrief des Kardinals beigegeben ist. Vgl. über diese Schrift Tyrrells auch die feinsinnigen Bemerkungen und die Auszüge von Joh. Kübel in der Vierteljahrsschrift „Deutsches Christentum" 1910 S. 69 ff.
[134]) A. a. O. 88—93.
[135]) A. a. O. 98—102.
[136]) A. a. O. 110—112.
[137]) A. a. O. 116—118.
[138]) A. a. O. 143—48.
[139]) A. a. O. 152 f.
[140]) A. a. O. 187.
[141]) G. Tyrrell, Schreiben an den Jesuitengeneral Martin v. 26. Juni 1904, b. Raoul Gout, L'affaire Tyrrell. Paris, E. Nourry 1910. S. 269 ff.

Alphabetisches Personen- und Sachregister.

Abendmahl 98 ff.
Aberglaube 24, 35 f.
Acta ss. Processi et Martiniani 129; Pauli 129.
Agnostizismus 12, 97, 139.
Amerikanismus 6 f., 92.
Antwort französischer Katholiken 16, 200, 204.
Apologetik 81 ff.
Aristoteles 12, 86, 104.
Astruc 140.
Atheismus 1, 143.
Auferstehung Jesu 65, 97 ff.
Augustin 11, 79, 111, 127, 163, 171.
Autorität 28 f., 91 ff., 107 ff., 138 f., 170, 183.

Bellarmin 103.
Berliner Richtung 22.
Bernhard, hl., 163.
Bibel 78 f., 101 ff., 110 f.; Bedeutung für die Gegenwart 131 ff.
Birot 112 ff.
Blondel 11, 199.
Bonaventura 11.
Bonifaz VIII. 2.
Bossuet 79.
Buonaiuti 13, 199.
Butler 169.

Cavour 9, 41.
Christentum 79 f.; germanisches 44 ff.
Clemens XIV. 191.
Commer 15.
Comte 11.
Cuvier 86.
Cyprian 61 ff.

Dabry 15, 197.
Dante 9, 38 f.
Darwin 86.
Demokraten, christliche, 125; Demokratie 123, 141 f.
Descartes 86, 94.
Detrez 198.
Deutinger 154.
Deutscher Katholizismus 26 ff., 44 f., 49 ff.
Deutschland und der Modernismus 151 ff.
D'Habloville 198.
Dogma — was ist ein — 94 ff.
Dogmenentwicklung 68 ff.

Döllinger 106 f., 154, 164 ff., 168, 170, 181.
Duchesne 9, 198.

Ehrhard 8 f., 17 f., 42 ff., 198, 202 f.
Elliot 6.
Empirische Methode 82 ff.
Engert 17, 197, 201.
Entwicklung der Dogmen 68 ff., 100.
Entwicklungsgedanke 126 ff.
Enzyklika „Pascendi" 3, 16, 19, 52 ff., 135 ff., 174 f., 197; „Providentissimus" 10.
Erziehung, römische 182; jesuitische 193 ff.
Eusebius 110.
Evangelium 111; Das vierte 68, 171.
Exkommunikation 159, 166, 180 f.

Fakultäten, kath.-theol., 17, 19, 21, 54, 203.
Feminismus 32.
Fideismus 91.
Fogazzaro 13, 143 ff., 149 ff., 200, 205.
Fonsegrive 11, 199.
Forschung 109 ff., 128 f.
Fortschritt 160 ff., 192.
Fracassini 13, 131 ff., 199, 205.
Franz v. Sales 11.
Funk 22.

Galilei 103.
Gebert 17, 200.
Gebhart 79.
Gehorsam 28 f., 91 ff., 150, 183.
Genocchi 13, 199.
Germanisches Christentum 44 f.
Gewerkschaften, christl., 18.
Gibbons 6.
Götz 197.
Gott, seine Persönlichkeit 97 ff.; Welt und Selbstursache 35 f.; Gottesbegriff 24 f., 35 f.; Gottesweise 11 f.
Gout 206.
Gregor VII. 2.
Gregor von Tours 103.
Griere-Becker 203.
Güttler 17, 200.

Harnack 10, 128.
Hauviller 202.
Hebert 12, 199.
Hecker 6, 185.
Heiligenverehrung 74 f.
Hennemann 202.
Hieronymus 110.
Hobbes 85.
Hochmut, modernistischer, 137 ff.
Holl 197.
Holtzmann, H. J., 197.
Houtin 10, 15, 197, 198, 199, 201, 204.

Ideal, messianisches, 29 f.
Idealer Katholizismus 28.
Ignatius v. Loyola 172, 185, 188, 190, 191.
Immanentismus, 12, 139.
Immanenz, Methode, 82 ff., 171 f.
Individualität 54 f.
Innerlichkeit 31.
Innozenz III. 2.
Inspiration 101 f.
Ireland 6.
Irenäus 68.
Italien 114 ff., 119 ff.
Jahrhundert, D. neue, 22.
Jesuitismus 28 f., 46 ff., 60, 153, 181 ff.
Jesus, Auferstehung, 65, 97 ff.; Leben und Lehre 76 f.; Kult

72 ff.; Jesus und die Kirche 66 ff.; Jesus und das Papsttum 60 ff.; Jesus und die Sakramente 70 ff.
Justin 68.

Kant 11, 86, 171 f.
Katholizismus 1 f., 7 f., 22, 91; Deutscher 26 ff., 44 f., 49 ff.; idealer 28 f., 30 f.; liberaler 9, 156 ff.; politischer 122 ff.; religiöser 38 ff., 41 f.; als Prinzip des Fortschritts 30 f.; Kath. und Italien 114 ff., 119 ff.; Kath. und Jesuitismus 46 ff., 192; Kath. und Nationalismus 49 ff.; Kath. und Neuzeit 51 f., 112 f., 114 ff., 119 ff.; Kath. und Klerikalismus 119 ff.; Kath. und Synkretismus 154 ff.; Zukunft des Kath. 22 f., 81.
Kirche, ihre bösen Geister, 143 ff., 150; K. und Demokratie 141 f.; K. und Entwicklung 126 ff.; K. und Forschung 109 ff.; K. und Kritik 78 f., 101 f.; K. und Religion 25; K. und Staat 41, 140 f.; K. und moderne Zeit 112 ff., 114 ff.; Kirchentum 32 f.; lehrende und lernende Kirche, kirchliche Lehrentwicklung 106 ff.; kirchliche Lehrgewalt 172 ff.; weltliche Macht 140 ff.
Klein 6.
Klerikalismus 119 ff., 124 f.
Klerikale Erziehung 182.
Klerus 116 ff., 122 ff., 144 ff.
Koch, Hugo, 21 f., 60 ff., 201, 203.
Kölner Richtung 18, 22.
Konservatismus 101, 102 ff., 105 f.
Korum 7.
Kraus 9, 38 ff., 154, 198, 202.
Kritik 78 f., 101 ff., 109 ff., 135, 139 f.
Kübel 197, 206.
Kurialismus 2, 5, 15 .

Laberthonnière 11, 15, 81 ff., 99, 199, 204.
Lamy 114.
Leo XIII. 5, 10, 11, 15, 182, 197, 199.
Lehrentwicklung, kirchl., 106 ff.
Le Roy 12, 94 ff., 199, 204.
Liberalismus 5; liberaler Katholizismus 9, 156 ff., 185.
Loisy 10 f., 12, 15, 16, 18, 65 ff., 152, 198, 203 f.
Loyson 80.

Malebranche 86.
Marcus 163.
Marienverehrung 74 f.
Martin, Jesuitengeneral, 206.
Mausbach 18.
Mazella 6.
Mercier 164, 200, 206.
Merry del Val 203.
Messianisches Ideal 29 f.
Michelitsch 200.
Mignot 11, 101 ff., 204.
Minocchi 13, 199.
Mittelalter 42 ff., 140 ff.; Mittelalterlichkeit 175 ff.
Mittelwesen 31 f.
Mivart 14.
Modernisten, französische, Schreiben an den Papst, 16, 78 ff.; italienische, Programm, 16, 135 ff.
Modernisten-Eid 19, 20.
Modernistischer Hochmut 137 ff.
Modernismus, Wesen, 1 ff., 142, 167, 174 ff.; Mod. und Deutschland 151 ff.; Mod. und Ex-

kommunikation 180 f.; Mod. und Kirche 142 f., 172 ff.; Mod. und Schisma 155 f.; Mod. und Wissenschaft 179 f.; Mod., seine Zukunft 22 f., 143.
Molinismus 87.
Monismus 1, 33 f.
Motuproprio „Sacrorum Antistitum" 19, 20.
Müller, Jos., 8, 54 ff., 198, 203, 204.
Murri 13, 15, 18, 114 ff., 125 f., 200, 204.

Nationalismus 49 ff., 183.
Naudet 15.
Neuzeit 51, 112 ff.
Newman 11, 13, 167, 168, 169.

Offenbarung 160 f.
Ollé-Laprune 11, 199.
Opfer 32.
Ordenswesen 59 f.
Origenes 68, 110, 129.

Pantheismus 1.
Papsttum, s. Anfänge, 60 ff.
Pascal 11, 79, 88 f., 90 f., 171.
Paulus 68, 79, 129, 132, 171.
Pentateuchkritik 105 f.
Petrus in Rom 129 f.
Philosophie 87 ff., 139 f.
Pius V. 2.
Pius IX. 2, 4, 5, 15, 170.
Pius X. 1, 2, 15 ff., 18, 19, 20, 22, 151.
Plutarch 79 f.
Prévôt 204.
Prezzolini 197.
Priestertum 32.
Primat 130 f.
Programm der ital. Modernisten 16, 135 ff., 200, 205.
Prophetie 160.
Protestantismus 1, 25 f., 55 ff., 91, 166 f., 168 ff.
Puzet 203.

Quietismus 91.

Ratio studiorum 192.
Reformkatholizismus 8.
Religion 25, 144 f.; religiöser Katholizismus 38 ff., 41 f.
Renaissance, Zeitschrift 8.
Renan 81, 204.
Rousseau 166.

Sabatier, P., 197.
Sangnier 18.
Satan 26.
Schell 7 f., 15, 24 ff., 154, 197, 202.
Schisma 155 f.
Schmid, Alois, 58.
Schnitzer 17 f., 197, 201.
Scholastik 48, 57 f.
Secretan 80 f.
Semeria 12 f., 126 ff., 199, 204 f.
Sienkiewicz 129.
Sillon 18.
Simon 139 f.
Spahn, M., 197.
Strohmayer 165, 168.
Syllabus 4 f., d. neue „Lamentabili" 16, 19.
Synkretismus 154 f.

Tatkraft 31.
Tauler 91.
Taxil 7.
Theologie, kath., 52 ff., 58 f., 87, 106 ff., 109 f., 154, 160, 162 f., 173 f.
Theologische Fakultäten 17, 19, 21, 54.

Thomas v. Aq. 12, 48 f., 61, 86, 163, 182.
Todsünde 37 f.
Trennung von der Kirche 156.
Trennung von Kirche und Staat 41 f., 140.
Trient, Konzil, 178.
Tyrrell 13 ff., 16, 18, 151 ff., 168 ff., 171 f., 200, 205 f.

Ultramontanismus 2, 4, 5, 15, 22, 39 ff., 119 ff., 153, 184.
Unfehlbarkeit 107, 108, 162 ff.
Universitäten 106, 137, 167.

Vatikanisches Konzil 102, 165 ff., 178, 183.
Vaughan 182.
Volksandachten 75 f.

Wahrhaftigkeit 104 f.
Weizsäcker 129.
Wissenschaftliche Forschung 109 ff., 128 f., 179 f.
Wolff, E., 200.

Zeit, moderne, 51 f., 112 ff.
Zukunft des Katholizismus 22 f., 81, 142 f., des Modernismus 22 f., 143.

Verlag des Protestantischen Schriftenvertriebs, G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg, Eisenacher Straße 45

Der Modernismus

4 Vorträge

von

Paul Sabatier, Frankreich, Romolo Murri, Italien
A. D. Lilley, England, Dr. Philipp Funk, Deutschland

Groß-Oktav. 56 Seiten 1 Mark

Aus den Urteilen:

1. „Die in diesem Heft vereinigten Vorträge können gerade in der gegenwärtigen Zeitlage des lebhaftesten Interesses sicher sein. Sie sind authentische Zeugnisse der religiösen Reformbestrebungen, die unter dem Namen „Modernismus" innerhalb der katholischen Welt Europas lebendig sind." **(Schlesw.-Holstein. Kirchenblatt.)**

2. „Wer sich über Wesen und Bedeutung des Modernismus orientieren will, sollte unbedingt diese wichtigen Aufsätze lesen. Sabatier spricht über sympathische Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken, Murri über Kirche und Demokratie oder politischen Modernismus, Lilley über den Modernismus als Grundlage der religiösen Einheit, Funk über die Ziele und die gegenwärtige Lage des deutschen Modernismus". **(Hamburger Gemeindeblatt.)**

3. „Es ist selbstverständlich kein vollständiges Bild des Modernismus, das in den 4 Berliner Vorträgen gegeben wurde. Das soll hier ausdrücklich konstatiert sein. Sabatiers, des berühmten protestantischen Kirchenhistorikers, Rede verliert durch die Uebersetzung, Romolo Murris Vortrag ist mehr die Arbeit eines Philosophen als eines Politikers. Mein Beitrag ist ein kurz hingeworfenes Referat. Dagegen ist vollendet der Vortrag des Anglikaners Lilley. Er gibt vom religiösen Programm des Modernismus einen treffenden Abriß mit lichtvollen Blicken auf das Wesen des Katholizismus und Protestantismus. Es würde zu weit führen, hier den ganzen Inhalt des vortrefflichen Aufsatzes zu skizzieren."
(Funk im „Neuen Jahrhundert".)

Huttenus redivivus

der wiedererwachte Hutten!

Motto: „Die falsche Kampfesweise besteht darin, die gute Theorie der eignen Kirche mit der schlechten Praxis der anderen zu vergleichen; man vergleiche vielmehr Theorie mit Theorie und Praxis mit Praxis!" (A. Harnack.)

Herausgeber
Pfarrer Dr. Karl Aner
Charlottenburg

Die Form des Titels stammt von dem Jenenser Meister der Kirchengeschichtsschreibung Karl von Hase: mit dem Titel seines Lehrbuchs Hutterus redivivus hat er einst die Dogmatik eines lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts in Erinnerung gebracht.

Wir brauchen nur einen Buchstaben zu ändern, und vor uns steht die Gestalt des ritterlichen Humanisten Ulrich von Hutten, wie sie der Dichtergenius Conrad Ferdinand Meyers im Lied verewigt hat.

Wie jener Hutten mit der Glut des deutschen Herzens gegen Rom zu Felde zog und sich jubelnd in das Gefolge des größeren Luther stellte, als er mit der Kraft der Religion das Joch der Papstkirche abwarf, so wollen diese Schriften nationale Kritik am Ultramontanismus üben.

Dabei verstehen wir das Wort „National" nicht im politischen Sinn, sondern in dem viel umfassenderen Sinn unserer geistigen Kultur. Dem Motto, das über unserem Unternehmen steht, getreu, wollen wir diese Kultur der römischen Geisteswelt entgegensetzen.

Es liegt uns also fern, Skandalfälle der römischen Praxis oder gelegentliche verstiegene Aeußerungen ultramontaner Journalistik zu sammeln; nein wir wollen den Gegensatz zwischen jener und unserer Art an den Wurzeln packen und die fundamentalen Unterschiede darstellen.

Nicht Streitschriften wollen wir schreiben, die eine literarische Waffenkreuzung mit dem anderen Lager hervorrufen; die wäre zwecklos.

Vielmehr wollen wir unseren Gesinnungsgenossen die Augen auftun, daß sie nicht in sogenannter Objektivität, die in Wahrheit Ueberzeugungsschlaffheit ist, Protestantismus und Ultramontanismus für gleichberechtigte Erscheinungen halten, sondern sich der inneren Ueberlegenheit der eigenen Sache bewußt werden und sich unseres herrlichen Reichtums wieder freuen.

Zwei Serien sind geplant. Die erste, allgemeinen Inhalts, soll 6 Hefte umfassen:

1. Rom und die deutsche Religion.
Dr. Auer-Charlottenburg.
2. Rom und die deutsche Ethik.
R. Herrmann-Neustadt.
3. Rom und die deutsche Wissenschaft.
Lic. Mulert-Berlin.
4. Rom und die deutsche Kunst.
Lic. Heep-Wetzlar.
5. Rom und die deutsche Schule.
6. Rom und der deutsche Staatsgedanke.

Die zweite soll speziellere Fragen behandeln und wird in zwangloser Reihe fortgesetzt.

Bis jetzt stehen fest:

1/2. Jesus im Banne des Modernisteneides. (Doppelheft) **Dr. Engert-Gossel i. Thür.**
3. Paulus im Lichte der katholischen Kirche. **Lic. Böhlig-Dresden.**
4. Des Johann Heinrich Voß Streitschrift wider Rom. Neuausgabe. **Dr. Auer.**

Verlag des Protestantischen Schriftenvertriebs, G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg, Eisenacher Straße 45

Jesus im Banne des Modernisteneides

Von Dr. **Th. Engert**, Pfarrer. — 6 Bogen. Preis 1.60 M.

Fünfter Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt

Berlin, 5.—10. August 1910.

Herausgegeben von D. **Max Fischer** und D. **Friedrich Michael Schiele.**

Gr.-Oktav 813 Seiten. Preis: brosch. 8.50 M., eleg. Leinenband 10 M.

Aus der Fülle der Besprechungen: „Auf 813 Seiten bietet das Protokoll aus der Feder der hervorragendsten Religionsforscher und Religionsverkünder unserer Zeit nicht weniger als 70 Vorträge über die Fragen, die heute die religiöse Welt bewegen. Der Kreis der Redner reicht von Harnack und Troeltsch, Eucken-Jena und Cohen-Marburg bis zu den geistigen Führern Ostasiens an den Universitäten Calcutta, Cumritsar und Tokio." **(Fränkischer Courier.)**

„Bei der hervorragenden Bedeutung des Kongresses, von der unser Bericht s. Z. nur ein schwaches Bild geben konnte, ist die Ausgabe eines so ausführlichen Protokolls, das alle Reden und Vorträge darbietet, natürlich gleichfalls von hohem Interesse. Aber auch abgesehen davon bietet das Werk in engem Rahmen ein Bild des gegenwärtigen Standes der freien Theologie, wie es in so knapper, klarer Weise zusammengefaßt, noch nirgend geboten worden ist. So geht die Bedeutung des Protokolls weit über den Wert eines Protokolls hinaus; die Referate vor allem, welche es wiedergibt, leihen ihm selbständigen Wert."

(Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht.)

Die weltgeschichtliche Mission des Protestantismus

Von Dr. **Schmidt**, Direktor, Berlin. 20 Seiten. 60 Pf.

Aus den Urteilen: „Ein äußerst interessanter Vortrag, die wichtigste Frage des Protestantismus besonders in seiner freisinnigen weitherzigen Form besprechend." **(Evang.-prot. Kirchenbote für Elsaß-Lothringen.)**

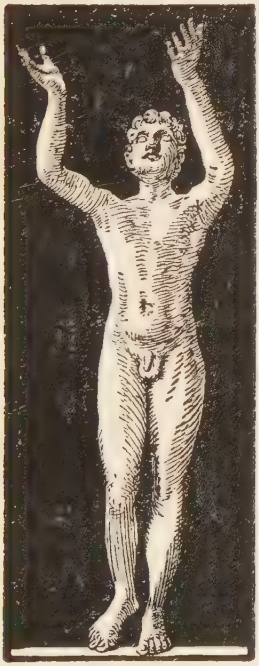
Die Klassiker der Religion

und

Die Religion der Klassiker

Herausgegeben von

Lic. theol. **Gustav Pfannmüller.**



Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg

Gegenüber den mancherlei Versuchen, unser historisches Wissen um die Religion, ihre Entstehung und Entwicklung innerhalb der einzelnen Zeiten und Völker zu vermehren und zu vertiefen, ist es der Zweck der vorliegenden Sammlung, zu den Quellen der Religion selbst zurückzuführen. Denn was hilft uns alles bloß historische Wissen um die Religion, wenn wir sie nicht selbst in ihrem ursprünglichen Leben kennen lernen? Wahre, ursprüngliche Religion tritt uns aber vor allem entgegen in dem Innenleben der großes religiösen Persönlichkeiten. Hier ist der Quellpunkt der Religion, aus dem sie ewig neu und in immer neuen Formen, schier unerschöpflich, hervorsprudelt, und wer sie hier beobachtet und belauscht, der wird erst ihr wahren Wesen und ihre ungeheure Macht im Geistesleben der Menschen erkennen.

Aus dieser Erwägung heraus stellt sich unsere Sammlung die Aufgabe, den religiös interessierten Menschen unsrer Zeit mit dem Innenleben der wahrhaft schöpferischen religiösen Genien aller Religionen, insbesondere der christlichen Religion, bekannt und vertraut zu machen. Dies soll aber nicht auf dem Wege biographischer Darstellung geschehen, vielmehr sollen die Heroen der Religion selbst in ihren eigenen Worten und Werken zu uns sprechen, und an ihrem unerschöpflichen Innenleben soll sich unser eigenes religiöses Leben entzünden und nähren.

Das Leben der Religion sprudelt nun zwar am reinsten und klarsten in diesen „Klassikern der Religion", aber es ist keineswegs auf sie allein beschränkt, vielmehr

durchflutet und durchdringt es alles höhere Geistesleben der Menschheit. Alle die großen Dichter und Philosophen, Schriftsteller, Gelehrten und Künstler haben mit dem Problem der Religion gerungen und, sei es positiv oder auch negativ, Stellung zu ihr genommen. Sie alle sollen daher in unserer Sammlung nicht fehlen. Neben den „Klassikern der Religion" soll auch die „Religion der Klassiker" zur Darstellung und lebendigen Anschauung kommen.

Da es unmöglich ist, daß ein Einzelner den ganzen Umkreis religiösen Lebens überschauen kann, so ist die Bearbeitung der einzelnen „Klassiker" in die Hände von Fachgelehrten von anerkanntem Rufe gelegt. Damit ist die streng wissenschaftliche Grundlage der Sammlung gesichert. Andrerseits sind aber alle Bearbeiter einig in dem Streben nach allgemeinverständlicher Einführung in die betreffende Persönlichkeit sowie nach einer mustergültigen Auswahl aus ihren Werken. Endlich soll jeder Band eine Zusammenstellung und Würdigung derjenigen Literatur enthalten, die zur weiteren Belehrung und Vertiefung geeignet ist.

Für die **„Klassiker der Religion"** sind **bis jetzt** folgende Mitarbeiter gewonnen:

Die Propheten. Vom **Herausgeber.**
Jesus. Von Prof. D. Dr. **Heinrich Weinel-Jena.**
Paulus. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. **Johannes Weiß-Heidelberg.**
Johannes. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. **Johannes Weiß-Heidelberg.**
Tertullian und Cyprian. Von Prof. Dr. **Hugo Koch-München.**
Origenes. Von Prof. D. Dr. **Aug. Dorner-Königsberg.**
Augustin. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. **Gustav Krüger-Gießen.**

Ps. Dionysius Areopagita. Von Prof. Dr. Hugo Koch-München.

Bernhard von Clairvaux. Von Gymnasialoberlehrer Lic. Dr. Karl Heussi-Leipzig.

Franz von Assisi. Von Dr. phil. Hermann Hefele-München.

Meister Eckehart. Von Pfarrer Walter Lehmann-Hamberge.

Heinrich Seuse. Von Dr. phil. Philipp Funk, Herausgeber des „Neuen Jahrhunderts", München.

John Everard. Von Pfarrer Theodor Sippell-Schweinsberg, Bez. Cassel.

Johann Tauler. Von Pfarrer Lic. Dr. Gottlob Siedel-Lausa, Bez. Dresden.

Ein deutsch Theologia. Von Pfarrer Lic. Dr. Gottlob Siedel-Lausa, Bez. Dresden.

Thomas a Kempis. Von Prof. D. W. Bornemann-Frankfurt a. M.

Mechthild von Magdeburg. Von Dr. phil. Philipp Funk-München.

Savonarola. Von Prof. Dr. Joseph Schnitzer-München.

Luther. Von Prof. D. Dr. Otto Scheel-Tübingen.

Zwingli. Von Dekan D. August Baur-Weinsberg (Württemberg).

Calvin. Von Pfarrer Rudolf Schwarz-Basadingen (Schweiz).

Melanchthon. Von Prof. D. Martin Rade-Marburg i. H.

Erasmus. Von Prof. D. Dr. Walter Köhler-Zürich.

Hans Denck. Von Geh. Archivrat Dr. Ludwig Keller-Berlin.

Sebastian Franck. Von Prof. D. Dr. Walter Köhler-Zürich.

Caspar Schwenckfeld. Von Pfarrer Theodor Sippell-Schweinsberg, Bez. Cassel.

Michael Servet. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. **Wilhelm Baldensperger-Gießen.**

Ignatius von Loyola. Von Dr. phil. **Philipp Funk-München.**

Pascal. Von Prof. Lic. **Karl Bornhausen-Marburg i. H.**

Fénelon und Bossuet. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. **Wilhelm Baldensperger-Gießen.**

J. V. Andreae und J. B. Schuppius. Von Stadtpfarrer D. Dr. **Wilhelm Diehl-Darmstadt.**

Johann Arndt. Von Lic. theol. **Wilhelm Köpp-Berlin.**

Paul Gerhardt. Von Dekan a. D., Privatdozent Lic. **Rudolf Günther-Marburg i. H.**

Spener. Von Pfarrer D. **Paul Grünberg-Straßburg.**

Zinzendorf. Von Dozent Lic. **Gerhardt Reichel-Gnadenfeld.**

Gottfried Arnold. Von Privatdozent Lic. **Hermann Mulert-Berlin.**

Gerhard Tersteegen. Von Pfarrer D. **Erich Foerster-Frankfurt a. M.**

George Fox. Von Pfarrer **Theodor Sippell-Schweinsberg, Bez. Cassel.**

Spalding. Von Prof. D. Dr. **Martin Schian-Gießen.**

Schleiermacher. Von Pfarrer Lic. **Emil Fuchs-Rüsselsheim a. M.**

Richard Rothe. Von Stadtpfarrer D. **Paul Mehlhorn-Leipzig.**

Alexandre Vinet. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. **Wilhelm Baldensperger-Gießen.**

Kierkegaard. Von Prof. D. Dr. **Edvard Lehmann-Berlin.**

Lagarde. Von Privatdozent Lic. **Herm. Mulert-Berlin.**

Naumann. Von Lic. **Gottfried Traub-Dortmund.**

Der katholische Modernismus. Von Prof. Dr. **Joseph Schnitzer-München.**

Sailer. Von Prof. Dr. **Sebastian Merkle-Würzburg.**

Für die „**Religion der Klassiker**“ wurden **bis jetzt** folgende Mitarbeiter gewonnen:

Giordano Bruno. Von Prof. Dr. **Ludwig Kuhlenbeck-Jena.**
Jakob Böhme. Von Pfr. **Herm. Maas-Laufen i. Bad.**
Comenius. Von Geh. Archivrat Dr. **L. Keller-Berlin.**
Milton. Von Prof. Lic. **Leopold Zscharnack-Berlin.**
Cromwell. Von Prof. Lic. **Leopold Zscharnack-Berlin.**
Locke. Von Prof. Dr. **Carl Winckler-Berlin.**
Berkeley. Von Pfarrer Lic. Dr. **G. Hollmann-Nicolassee-Berlin.**
Rousseau. Von Prof. Dr. **H. Ed. Schneegans-Heidelberg.**
Spinoza. Von Privatdozent Lic. Dr. **Heinrich Scholz-Berlin.**
Leibniz. Von Prof. D. Dr. **Heinrich Hoffmann-Bern.**
Klopstock. Vom **Herausgeber.**
Lessing. Von Prof. Lic. **Leopold Zscharnack-Berlin.**
Hamann. Von Prof. Dr. **Rudolf Unger-München.**
Herder. Von Prof. D. **Horst Stephan-Marburg i. H.**
Lavater. Von Prof. D. **G. von Schultheß-Rechberg-Zürich.**
Goethe. Von Dr. **Max Christlieb-Berlin.**
Schiller. Von Prof. Dr. **Karl Berger-Darmstadt.**
Matthias Claudius. Vom **Herausgeber.**
Novalis. Vom **Herausgeber.**
Die Dichter und Denker der Freiheitskriege. Von Dr. **Ernst Müsebeck,** Archivar am Geh. Staatsarchiv, **Berlin.**
Görres. Von Privatdozent Dr. **L. Bergsträsser-Greifswald.**
Jeremias Gotthelf. Von Stadtpfarrer Privatdozent Lic. Dr. **Otto Frommel-Heidelberg.**
Hebbel. Vom **Herausgeber.**

Carlyle. Von Prof. D. **Otto Baumgarten-Kiel.**
Emerson. Von Stadtpfarrer **Johannes Herzog-Eßlingen a. N.**
Coleridge. Von Frau **Charlotte Broicher-Hallingbostel, Bez. Lüneburg.**
Tolstoi. Von Pfarrer **Johannes Kübel-Frankfurt a. M.**
Kant. Von Oberlehrer Dr. **Arthur Buchenau-Charlottenburg.**
Fries. Von Privatdozent Lic. **Ernst Kohlmeyer-Göttingen.**
Fichte. Von Prof. D. Dr. **Heinrich Weinel-Jena.**
Schelling. Von Privatdozent Dr. **Otto Braun-Münster i. W.**
Hegel. Von Pastor **Georg Lasson-Berlin.**
Fechner. Von Prof. D. Dr. **E. W. Mayer-Straßburg i. E.**
Lotze. Von Prof. D. Dr. **K. Thieme-Leipzig.**
Wundt. Von Oberlehrer Dr. **Conrad-Charlottenburg.**
Eucken. Von Konsistorialrat D. Dr. **Paul Kalweit-Danzig.**
Claß und Glogau. Von Dozent Lic. **Theodor Steinmann-Gnadenfeld.**
Nietzsche. Von Prof. Lic. Dr. **Christoph Schrempf-Eßlingen a. N.**
Bismarck. Von Prof. D. **Otto Baumgarten-Kiel.**
Richard Wagner. Von Prof. D. Dr. **Heinrich Weinel-Jena.**

Für die **Darstellung der außerchristlichen Klassiker und Religionen** sind **bis jetzt** gewonnen:

Buddha. Von Prof. Dr. **R. O. Franke-Königsberg.**
Muhammed. Von Prof. Dr. **Fr. Schwally-Gießen.**
Kongfutse und Laotse. Von D. **Hans Haas-Coburg.**
Plato. Von Privatdozent Dr. **Nicolai Hartmann-Marburg i. H.**

Veda und Aveſta. Von Prof. Dr. **Karl Geldner**-Marburg i. H.

Die babyloniſch-aſſyriſche Religion. Von Prof. Dr. **O. Weber**-Berlin.

Die ägyptiſche Religion. Von Prof. Dr. **H. Ranke**-Heidelberg.

Die griechiſche Religion. Von Dr. **L. Malten**-Berlin.

Die germaniſche Religion. Von Privatdozent Dr. **Auguſt Lütgens**-München.

Ihre **Mitarbeit** haben ferner in Ausſicht geſtellt: Prof. D. Dr. **Clemen**-Bonn, Prof. D. **Bouſſet**-Göttingen, Prof. D. **Heitmüller**-Marburg i. H., Prof. D. **Niebergall**-Heidelberg, Prof. D. Dr. **Arnold Meyer**-Zürich, Privatdozent Lic. Dr. **Hermelink**-Leipzig.

Bis **Weihnachten 1912** werden **folgende 5 Bände** erſcheinen:

Jeſus. Von Prof. D. Dr. **Heinrich Weinel**-Jena.

Johann Arndt. Von Lic. **W. Köpp**-Berlin.

Paul Gerhardt. Von Dekan a. D. Privatdozent Lic. **Rudolf Günther**-Marburg i. H.

Der katholiſche Modernismus. Von Prof. Dr. **Joſeph Schnitzer**-München.

Giordano Bruno. Von Prof. Dr. **L. Kuhlenbeck**-Jena.

Die **übrigen Bände** folgen **in regelmäßigen, kurzen Abſtänden.**

Jeder Band koſtet broſchiert 1,50 Mk., gebunden 2 Mk.

Hoffmann & Reiber, Görlitz.

230.06 R
Sch 59 k

Schnitzer, J.
Der katholische
modernismus

114410

230.06 R
Sch 59 k

114410